

2013 年度課程博士論文

研究題目    ハイデガーにおける存在と神の問題

所属：首都大学東京大学院人文科学研究科文化基礎論専攻

哲学教室    博士後期課程 3 年

学籍番号    :11966102

氏名： 上田圭委子

指導教授    : 石川 求 先生

## 目次

はじめに	・・・ 5
<b>序章 存在への問いの開始——ハイデガーの修行時代——</b>	<b>・・・ 11</b>
第一節 プレンターノ『アリストテレスにおける存在者の多様な意味について』と存在への問いへの目覚め	・・・ 11
第二節 学位論文『心理主義における判断論』における新カント派の影響のもとでの存在への問い	・・・ 13
第三節 教授資格論文『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』における存在への問いと結語の章（1916）	・・・ 21
第四節 デイルタイから修行時代のハイデガーが受取ったもの	・・・ 31
第五節 フッサール『論理学研究』と現象学的方法の存在への問いの方法としての摂取	・・・ 34
第六節 1918・19年の未完の講義草案（中世神秘主義の哲学的基礎）とハイデガーの当時の秘められた関心の所在	・・・ 40
<b>第一部 ハイデガー存在論の形成過程</b>	<b>・・・ 47</b>
<b>第一章「宗教的生の現象学」におけるパウロ書簡解釈と原キリスト教的な生の経験</b>	
第一節 「宗教現象学入門」講義 第一部の概要	・・・ 48
第二節 「宗教現象学入門」講義・第二部のパウロ解釈	・・・ 49
第三節 パウロ解釈とその後のハイデガーとのつながり	・・・ 59
<b>第二章 1921年夏学期講義におけるアウグスティヌスとの対話からハイデッガーが受取ったもの</b>	<b>・・・ 62</b>
第一節 本講義の時期におけるハイデガーのキリスト教およびアウグスティヌス解釈への関心の所在	・・・ 62
第二節 「アウグスティヌスと新プラトン主義」講義の意図はどこにあったのか	・・・ 64
第三節 アウグスティヌス講義の概要	・・・ 64
第四節 アウグスティヌス『告白』第10巻との対話からハイデガーが受取ったもの	・・・ 73
<b>第三章「生」の動き—アリストテレスの現象学的解釈におけるハイデガーの事実に生運動概念</b>	<b>・・・ 76</b>
第一節 初期フライブルク期のハイデガーにおける「生」の現象学的解釈	・・・ 76
第二節 『精選論文』講義前半での『形而上学』A巻第一章および第二章の現象学的解釈における、事実に生運動性への眼差しと、動かすものとしての「神的なもの」	・・・ 78
第三節 『精選論文』講義後半における、生の動きの存在論的な探究の基盤としての『自	

然学』の現象学的な解釈	・・・ 8 2
第四節 『ナトルプ報告』以後のアリストテレスの現象学的解釈と生の運動	・・・ 8 5
<b>第四章 『ソピステース』講義におけるプラトン解釈と存在への問い</b>	<b>・・・ 9 1</b>
第一節 プラトン『ソピステース』の概要	・・・ 9 1
第二節 ハイデガーの『ソピステース』解釈の意図——プラトンにおける存在への問 いの内実の探究とハイデガーの視点——	・・・ 9 4
<b>第五章 『存在と時間』期におけるハイデガーのカント解釈——超越論的存在経験への 眼差し</b>	<b>・・・ 1 0 0</b>
第一節 1925・26年『論理学』講義に後半におけるカント『純粹理性批判』解釈	・・・ 1 0 0
第二節 1927年『現象学の根本諸問題』講義における存在についてのカントの命題の 解釈と存在論的差異および存在時性の問題	・・・ 1 1 0
<b>第二部 ハイデガー存在論の基本構造とその内実</b>	<b>・・・ 1 3 3</b>
<b>第六章 存在の真理の基本構造</b>	
第一節 存在の真理の基本構造としての語の接合関係とその振動	・・・ 1 3 4
第二節『存在と時間』における現存在の実存論的分析における存在の真理の基本構造	・・・ 1 3 4
第三節 『哲学への寄与』における存在の真理の基本構造	・・・ 1 3 7
第四節 『哲学への寄与』から『ヒューマニズム書簡』までの間	・・・ 1 3 9
第五節『ヒューマニズム書簡』における存在の真理の基本構造	・・・ 1 4 4
<b>第七章 ハイデガーにおける存在とはなにか</b>	<b>・・・ 1 4 6</b>
第一節 ハイデガーにおけるピュシス概念としての存在	・・・ 1 4 6
第二節 『シェリング講義』と『哲学への寄与』における奥深い存在 (Seyn)との 関係について	・・・ 1 5 9
第三節 呼びかけてくるものとしての存在	・・・ 1 6 9
第四節 「可能的なものの静かな力」としての存在	・・・ 1 7 7
第五節『ヒューマニズム書簡』におけるその他のさまざまな存在の規定	・・・ 1 9 2
<b>第八章 ハイデガーにおける存在の真理とはなにか</b>	<b>・・・ 2 0 1</b>
第一節 『存在と時間』における非秘匿性あるいは被暴露性としての真理	・・・ 2 0 1
第二節『真理の本質について』における真理	・・・ 2 0 5
第三節 『パルメニデス』講義における存在の真理	・・・ 2 0 8

第四節	『ヒューマニズム書簡』における存在の真理とは何か	・・・ 209
<b>第九章</b>	<b>ハイデガーにおける現存在とはなにか</b>	<b>・・・ 224</b>
第一節	『存在と時間』における現存在の実存論的分析——良心現象を中心とし て—	・・・ 224
第二節	『哲学への寄与』における人間と現・存在	・・・ 239
第三節	『ヒューマニズム書簡』における現・存在と Ek-sistenz	・・・ 242
<b>第三部</b>	<b>ハイデガーにおける存在と神の問題</b>	<b>・・・ 247</b>
<b>第十章</b>	<b>ハイデガーにおける「神」とは何か</b>	<b>・・・ 247</b>
第一節	ニーチェの「神の死」への言及とハイデガーの立場	・・・ 247
第二節	ハイデガーにおける定冠詞つきの Gott と、無冠詞の Gott の区別	・・・ 248
第三節	『哲学への寄与』における「最後の神」とはなにか	・・・ 251
<b>第十一章</b>	<b>『ヒューマニズム書簡』における「聖なるもの」と、ヘルダーリン解釈</b>	<b>・・・ 255</b>
第一節	「存在の真理に基づいて初めて聖なるものの本質が思索されうる」とは どういう意味か	・・・ 255
第二節	「聖なるものの本質に基づいて初めて神性の本質が思索されうる」と はどういう意味か	・・・ 262
第三節	「神性の本質の光の中で初めて《神》という語で何が名指されるべきで あるのかが、思索されうるし、また言われうる」とはどういう意味なのか	・・・ 266
<b>第十二章</b>	<b>『ヒューマニズム書簡』におけるダイモーンとしての神と根源的倫理</b>	<b>・・・ 271</b>
第一節	本書簡におけるヘラクレイトスの格言と逸話および、そこでの「神」と は何か	・・・ 272
第二節	ハイデガーの存在の思索と根源的倫理	・・・ 280
おわりに		・・・ 285
参考文献		・・・ 288

## はじめに

本論文の目標は、ハイデガーの存在の思索と神との関係について考察し、両者の関係を、できる限り、明らかにすることである。

ハイデガーの存在の思索と神の問題については、これまで、すでに多くの研究がなされてきた。これらの研究を時期的に概観し区分するなら、以下のようなだろう。

まず、1927年の主著『存在と時間』出版から、1989年のハイデガーの生誕100年の折に初めて公刊された『哲学への寄与』(1936-38)をはじめとする「最後の神」および「神々」への言及のある草稿群<sup>1</sup>の出版までの時期の研究では、カトリックあるいはプロテスタント神学、またはギリシア正教の神学、ユダヤ教などの伝統とハイデガーの存在の思索との関係の考察や、キリスト教的な意味での「神」とハイデガーの存在の思索との連関を考察する研究が中心であったといえる<sup>2</sup>。こうした立場からの研究は、ハイデガーにおける「神」が、単純には、キリスト教の神と同一視できないものであることが明瞭となった『哲学への寄与』出版以降も、現代に至るまで、連綿と発表され続けている。

次いで、1989年『哲学への寄与』の出版以後は、これらの草稿でのみ語られている「最後の神」が、キリスト教の神とは別のものであるとされていることから、ハイデガーの存在の思索における「最後の神」とはどのようなものであるのかを、あくまでもハイデガーのテクスト自体の解釈を中心として内在的に考察することを主眼とした研究が、従来の研究に加えて、なされるようになったといえる<sup>3</sup>。

<sup>1</sup> 『哲学への寄与』に続く草稿群としては、全集第66巻『省察(Besinnung)』(1938・39)が1997年に出版され、第69巻『奥深い存在の歴史 (Die Geschichte des Seyns)』(1938-40)が1998年に、また第70巻『原初について (Über den Anfang)』(1941)が2005年に出版されている。草稿類を含むハイデガー全集は、本国で現在も刊行中である。このうち『哲学への寄与』については、創文社版の邦訳があるほか、渡邊二郎による私家版の試訳が存在しているが、他の草稿類については、現在までのところ、邦訳は出版されていない。本論文中の訳語については、基本的には、Sein を存在と訳す中央公論社版の『存在と時間』(原佐・渡邊二郎訳) および、ちくま学芸文庫版の『ヒューマニズムについて』(渡邊二郎訳)、渡邊二郎『『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』(理想社)において用いられているものを使用することを方針としたが、一部、簡略化した訳語をもって当てた箇所もある。本研究は、訳語の選定の上だけではなく、その解釈においても、渡邊二郎の50年あまりに及ぶ優れた先行研究の成果に多くを負っている。

<sup>2</sup> こうした種類の研究としては、例えば、バルトの弟子である Heinrich Ott による, *Denken und Sein Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, Evangelischer Verlag, 1959、ハイデガー存在論とラーナーやブルトマンら神学者の思想との関係について広く考究した, Alfred Jäger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, J.C.B.Mohr, 1978. 初期フライブルク期の宗教現象学講義にも言及している Matthias Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*, Königshausen & Neumann, 1990.、ギリシア正教の伝統の中でハイデガーとアレオパギテースとを比較した Christos Yannaras, *On the Absence and unknowability of God*, t&t Clark, 2005 (初版は1967年)、ボナヴェントゥーラ、エックハルトらの思想とハイデガーの思想を比較した Sonya Sikka, *Forms of Transcendence Heidegger and Medieval Mystical Theology*, State University of New York, 1997. ヘブライの思想とハイデガーの思想を比較した Marlène Zarader, *La dette impensée*, Seuil, 1990. などがある。また、茂牧人『ハイデガーと神学』知泉書館 2011 年は、初期フライブルク期の講義をもとにハイデガーに対するルターの影響を指摘するとともに、ハイデガーの存在の思索を、「隠れたる神」の思索の伝統の中に位置付けており、研究の系譜としては、神学(主としてプロテスタント神学)とハイデガーの存在の思索の関係を問う研究であると言えるだろう。

<sup>3</sup> こうした研究を含んだものとしては、例えば、Friedrich – Wilhelm v. Herrmann, *Wege ins Ereignis*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1994. Paola-Ludovica Coriando, *Der letzte Gott als Anfang*, Wilhelm Fink Verlag, 1998, David Crownfield, “The Last God”, in *Companion to Heidegger’s*

さらに、1995年の、初期フライブルク期のハイデガーのパウロ書簡解釈やアウグスティヌス解釈を含んだ全集第60巻『宗教的生の現象学』の出版に伴って、初期のハイデガーの宗教現象学講義の内容をも視野に入れて、こうした解釈の『存在と時間』への影響について言及した研究も近年、多く発表されてきている<sup>4</sup>。

本論文は、こうした先行研究の成果を踏まえつつ、ハイデガーにおける存在の思索の核心部分を、一貫して思索の中心をなしている存在、存在が露わとなってくることとしての存在の真理、そして存在がそれに対して露わとなってくるものとしての現存在という、三つのものの関係からなる存在の真理の基本構造として明らかにするとともに、この存在の真理の基本構造の中での、さまざまな意味での「神」と人間との関係を、ハイデガーのテキスト自体の内在的解釈を通して、全体的・有機的に明らかにすることを目指している。本論文の執筆に際しては、あくまでもハイデガーのテキストの内在的な解釈による問題の解明を目指し、テキストから読み取れる限りで妥当と思われる一定の見通しを企投し、そのもとに解釈し、その解釈が整合的であるか、有機的にハイデガーの思索の全体を捉えられているかの吟味を再度行つては、解釈の修正を行うことを繰り返し、その中から、少なくとも、最終的にハイデガー自身の思索の内実の忠実であるようにわたしたちには思われた解釈の可能性を提示しようとした。本稿において、わたしたちは、修行時代から後期に至るハイデガーの存在への問いの道をハイデガーと共に、またハイデガーの扱うテキストの内容と共にたどる中で、ハイデガーの存在の思索と神との関係は、ハイデガーの思索にとって一つの周辺的な問題ではなく、むしろ、その根幹に関わる問題であり、この問題の探究は、ハイデガー研究の中心的な課題のひとつであることを、見届けることになるであろう。

本論文は、大きくは序章と三部からなる本論に分かれている。まず、序章においては、修行時代のハイデガーの存在への問いの目覚めと関心の所在が、この時期の彼が影響を受けたとするブレンターノ、ディルタイ、フッサールの書物の内容および彼自身の学位論文・教授資格論文、講義草稿をもとに概観され考察される。そこで、私たちは、後のハイデガーに

---

Contributions to Philosophy, Indiana University Press, 2001.p.213-228.、「最後の神」と、シェリング『自由論』において最後に立ち現れる愛としての神との類似性を指摘した、渡邊二郎「シェリングとハイデガー——存在と神——」平成10年度科学研究費補助金基礎研究(C)(2)研究成果報告書『近現代ドイツ哲学における人間みの研究』私家版(『渡邊二郎著作集』筑摩書房にも所収)、山本英輔『ハイデガー『哲学への寄与』研究』法政大学出版局2009年(225-242頁において最後の神の問題が扱われている)などがある。

<sup>4</sup> こうした研究は、実際には、1995年の全集60巻刊行以前から、オットー・ペゲラーが師のベッカーの筆記ノートをもとにその著書で紹介した Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Günter Neske, Pfullingen, 1963. s.36-38.をもとにして、間接的には、かなり以前からなされていた。こうしたものとしては、茅野良男『初期ハイデガーの哲学形成』1972年114-118頁、Karl Rehman, “Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger,” in O.Pöggeler(ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, Athenäum, 1984.などがある。ハイデガー全集60巻刊行後のものとしては、池田喬『存在と行為』創文社2011年、齋藤元紀『存在の解釈学』法政大学出版局2012年などがあり、『存在と時間』に対する初期フライブルク期の現象学的なパウロ解釈の影響が指摘されている。拙論「初期フライブルク期のハイデガーにおけるパウロ書簡の現象学的解釈」(『実存思想論集XXVIII』、理想社、2013年、123-140頁所収)および「1921年夏学期講義におけるアウグスティヌスとの対話からハイデガーが受け取ったもの」(『哲学誌』第54号、東京都立大学哲学会、2012年、49-68頁所収)も、同様の立場から立ち入った報告をなしたものである。拙論の内容については、本稿第一部第一章及び第二章を参照されたい。

よって展開されることになる論点の萌芽を、当時のハイデガーの論述の中に、見るようになるであろう。こうした論点には、存在者と存在の区別すなわち存在論的差異、アリストテレス以来の範疇とは異なる新たな範疇の必要性の自覚、人間の心理によるのではないが、しかし人間に対して露わとなってくるものとしての現象学的な真理の捉え方、のちには存在の開けた明るみへと出で立つこととされる人間の実存のあり方の原型としての、魂の神への超越という関係への関心、フッサール現象学における範疇的直観に由来する人間における存在了解の能力への関心と存在への問いの方法としての現象学の可能性の発見、ディルタイに由来する、人間の生の歴史性への関心などが含まれている。

次に第一部においては、近年になって刊行された初期フライブルク期の諸講義および『存在と時間』出版の直前直後の諸講義が扱われ、ハイデガーの存在の真理の基本構造の生成過程が、原キリスト教的な生の経験やギリシア的な意味での神的なものとの関わりも含めて明らかにされる。初期フライブルク期のパウロ解釈においては、私たちは、終わりへと至るまで不安であらざるを得ない生を、自らへと呼びかけてくる神の言葉を受け入れ、またそれを他者に告知知らせつつ、またキリスト者の共同体というあらたな共世界の意義連関を形成しつつ、主の再臨の希望のうちに生きる、原キリスト教的な生の経験のうちに、後の主著『存在と時間』における現存在の本来性と時間性の分析のひとつの範例を見て取ることになるであろう。また、それに続くアウグスティヌスの現象学的解釈講義に即しては、アウグスティヌスにとっての神を愛し求める生とは、自己の根源であり、生命の生命である神と関わり、真の喜びである神を求める生にほかならないにもかかわらず、その生は常に、つかの間の喜びや非真性な幸福への誘惑に陥る可能性をも孕んでおり、それゆえ生とは、つねにそうした誘惑にさらされつつ、そこから神と立ち返ろうとする、不安の中での気遣いと骨折りの全体にほかならないと見られていたことが明らかにされ、こうした生への見方は、『存在と時間』における真理と非真理のうちに等根源的にある現存在の在り方の分析へと繋がってゆくものであることが、見て取られる。さらに、初期フライブルク期のアリストテレスの現象学的解釈に即しては、ハイデガーが、原キリスト教的な生をギリシア思想の影響から切り離してそのものとして提示しようとする当初の目論見を断念して、むしろ原キリスト教的な生に即して見て取った事実的な不安な生の運動性それ自体を、アリストテレス『形而上学』、『自然学』、さらには『ニコマコス倫理学』といったテキストに即しつつ、生あるものの運動概念としてのキネーシスと、そうした運動の原理でありギリシア的な意味での神的なものとしてのピュシス概念に結び付けて現象学的に解釈する姿を私たちは見ることになるであろう。また『存在と時間』の成立の2年前のプラトン『ソピステース』解釈講義においては、ハイデガーが『存在と時間』の冒頭に引用した箇所を含むプラトン「ソピステース」および「パイドロス」の解釈を通して、ハイデガーがどのように、プラトンおよび古代ギリシアにおける存在の問いを捉えていたのかを概観するとともに、古代ギリシアにおける「魂（プシュケー）」が、ハイデガーにおいては「実存」と言い換えられてゆくことをも、確認することになる。そのあと、第一部の終わりにおいては、『存在と時間』の刊行前後にハイデガーがもっとも関心をもって取り組んでいたカントの解釈が取上げられる。そこで私たちは、当初の

構想からすれば未完に終った『存在と時間』の書かれなかった後半部の、当時におけるハイデガー自身の見通しが、この時期のカント解釈を通じて明らかにされるのを見ることになる。私たちは、ハイデガーが、カントとの対話を通して、『存在と時間』の前半部において、現存在の実存論的な分析によって明らかにした現存在のうちに具わる脱自的な、超越の運動性ともいえる時間性を、書かれなかった後半部においては存在者一般の存在了解の地平としての存在時性として捉えなおし、解釈を遂行しようとしていたことを見るであろう。またそれとともに、『存在と時間』完成直後のハイデガーの、1927年夏学期『現象学の根本問題』講義でのカントの解釈においては、「存在は real な述語ではない」というカントの言葉を手引きとしつつ、ハイデガーが存在者とは異なる存在の問題すなわち存在論的差異について考察を展開している過程を追うことで、ハイデガーの前期から後期へと向かう時期の存在そのものの捉え方がどのような射程をもっていたのかを見ることになる。

第二部では、存在、存在が露わとなることを意味する存在の真理、存在がそれに対して露わとなってくるものとしての現存在という三つの言葉のあいだの接合構造とそれらの各々の振動、すなわち隠れと現われ、真理と非真理、本来性と非本来性との間の揺れ動きをその基本とする、存在の真理の構造の捉え方は、ハイデガーにとって、『存在と時間』以後、後期に至るまで一貫して彼の存在の思索の核心部分をなしていることが明らかにされる。そしてこのことは、『存在と時間』、『哲学への寄与』、『ヒューマニズム書簡』における存在の真理の基本構造の吟味を通して確認されるとともに、前期と後期では、記述の観点がどのように「転回」したのかもあわせて見届けられる。そのうえで、存在の真理の基本構造の接合の中心をなす存在、存在の真理、現存在のそれぞれについてのハイデガーの思索の内実が、ハイデガー自身の様々なテキストに基づいて明らかにされる。第一に、存在については、原初的なピュシスとしての存在に概念の内実が明らかにされ、またそうしたピュシス概念がハイデガーのヘルダーリン解釈のなかで、神さえもそこから由来するとされる「聖なるもの」の概念とも結び付けられていることが指摘される。次に、『シェリング講義』が参照され、生成するものとしての神を中心とし、根拠と現実存在とを区別して展開されるシェリング『自由論』における体系の解釈をもとに、ハイデガーがこの講義と同時期に書かれた草稿である『哲学への寄与』において為している奥深い存在 (Seyn) と存在 (Sein) との区別とその関係が考察される。そのあと、ハイデガーの存在概念に特徴的な捉え方のひとつである呼びかけてくるものとしての存在概念と、それに基づく、後期ハイデガーの鍵語のひとつである **Ereignis** に対しての「呼び求める促し」という訳語の選定の適切さのテキストに基づく検討がなされる。そしてさらに、「可能的なものの静かな力」という『ヒューマニズム書簡』における存在についての記述をはじめとして、ハイデガーにおけるさまざまな存在についての記述の意味がハイデガーの他のテキストをも踏まえた上で検討され、ハイデガーが歩んだ存在への問いの多様な側面と、そこからする多様な存在概念のうちにある統一性とを私たちは見ることになる。次に、そうした存在が露わとなることとしての存在の真理について、『存在と時間』、『真理の本質について』、『パルメニデス』講義、『ヒューマニズム書簡』といったテキストに基づいてその内実が探究され、ハイデガーにおける真理とは、一貫してア・レ



一テイアすなわち非・秘匿性、被暴露性として捉えられていることが確認されるとともに、それは、現存在に対して露わとなってくるものとして捉えられているという点において、現象学的な真理概念であると言われえることが確認される。また存在がそれに対して露わとなってくるものとしての現存在についても、『存在と時間』における現存在の実存論的分析の中心である良心現象の解釈、『哲学への寄与』における、現存在とは若干意味の異なるものとしての「現・存在」という言葉の解釈、『ヒューマニズム書簡』における現・存在と存在の開けた明るみのなかに出で立つこととしての *Ek-sistenz* という言葉の内実が検討され、ハイデガーにおける人間は、現存在あるいは現・存在として、徹頭徹尾、存在との関わりにおいて、すなわちそこにおいて存在が開示され、露わとなるとところにその本質があるものとして捉えられていることを、私たちは、見ることになる。

第三部では、第二部における成果を踏まえて、ハイデガーにおける「存在」と「神」との関係についての私たちの理解が呈示される。

ハイデガーは、キリスト教的な「神」をそのまま「存在」と同一視する従来の西洋哲学の伝統的な存在・神論とは距離を置き、キリスト教的な神と存在との関係については積極的な発言をしていないことが確認されるとともに、自らの存在の真理の基本構造のうちで、自らを秘め隠す働きを持つ奥深い存在が、存在の真理のうちで現存在に対して露わとなってきたときに、その存在の生き続ける働きの、人間に対しての現前が、ハイデガーの存在論において定冠詞つきで「神あるいは神々」と呼ばれているものであると考えられることが、指摘される。そのうえで、ハイデガーは、ギリシアの原初的な意味でのピュシスとしての存在概念のうちに、人間の認識衝動も、大地や蒼穹といった自然の運動も、すべての生ある存在者の自然本性に従ったあり方の展開を可能化しているものとしての聖なるもの、究極的な意味での神的なものの働きの根源を見て取っており、あくまでも、特定の宗教的な世界観とは距離を置き、哲学の限界内で許される仕方、すなわち存在の思索そのもののうちでこのような神的なもの、すなわち「最後の神」とも言うべきものが、「聖なるもの」の次元を言葉へと齎すヘルダーリンのような詩人を通じて、いつの日にか、人間に対して到来することを希求していたと考えられることが示される。また、その際、ハイデガーは、人間が「神」といったものと再び出会うような準備となる思索を為すことこそが、自らに対する存在からの召命であり、存在からの自らへの呼びかけに対する応答であると理解していたこともあわせて指摘される。

そのうえで、『哲学への寄与』において言われる「最後の神」の意味するもの、ヘルダーリン解釈における「聖なるもの」の意味するもの、フォアソクラティケル解釈における神（ダイモン）について、ハイデガーの存在の真理の基本構造のうちでのそれらの位置づけとその意義について上記の結論に基づいて統一的な解釈の呈示が試みられる。すなわち、『哲学への寄与』における「最後の神」とは、自らを秘め隠す奥深い存在の生き続ける働き（*Wesung*）が私たち人間に対して顕現し、現前（*Anwesen*）してきたときに、それが「神」と名指されるのだと理解されるべきであると考えられること、またその際の「最後の」とは、終わりを意味するのではなく、むしろ「もっとも原初的なもの」でありながら、「長いこと

取り去られていた」もの、そうしたものの将来の到来へと向かって「もっとも遠くまで先駆けること」を意味することが明らかにされる。そして、こうした「最後の神」が「到来すべき者たち」のうち、「もっとも到来的なもの」として、ヘルダーリンが考えられていることがあわせて指摘される。そのうえで、ハイデガーの『ヒューマニズム書簡』における「存在の真理に基づいてはじめて聖なるものの本質が思索されうる。聖なるものの本質に基づいてはじめて神性の本質が思索されうる」、「神性の本質の光の中ではじめて《神》という語で何が名指されるべきであるのかが、思索されうるし、また言われうる」という言葉の意味するものが、ハイデガーのヘルダーリン解釈に依拠しつつ明らかにされる。また上記のような存在の思索から、根源的な倫理がもしも生じうるとしたら、それはどのようなものでありうるのかが、『ヒューマニズム書簡』におけるヘラクレイトスの格言及び逸話の解釈および根源的倫理への言及と、『イスター』講義におけるアンティゴネー解釈をもとに、ギリシア的な意味での神と人間との関係を踏まえつつ考察される。

## 序章 存在への問いの開始——ハイデガーの修行時代——

さて、私たちは、ハイデガーにおける存在論と神の問題について探究するにあたって、私たちの問いと関係する限りにおいて、ハイデガーの修行時代に遡り、イエズス会の神学生から神学部に進学し、やがて哲学部へと転じた若いハイデガーの学問的な由来について明らかにしておくところから、出発したい。その前に、よく知られた、『言葉への途中』（1959）所収の「言葉についてのある対話から」におけるハイデガーの、ある日本人との対話の言葉をここでも引用することから、始めたい。

「《解釈学》という用語は、私には、私の神学研究からして、親しいものでした。当時私は、とりわけ聖書の言葉と神学的・思弁的な思索のあいだの関係への問いに、駆り立てられていました。それは、あなたがそう言いたいと欲するなら、同じ関係、つまり、言葉と存在との関係でしたが、それは、ただ覆い隠されているだけで、私には近づくことが出来ませんでした。それで私は、多くの回り道やわき道の上で、無駄に、導きの糸を捜したのでした。……この神学的な由来がなかったなら、私は、思索の道に至らなかったでしょう。しかし由来は常に将来にとどまるのです」（US96）<sup>5</sup>

この「聖書の言葉と神学的・思弁的な思索のあいだの関係への問い」が、具体的にどのようなものであったのかは、明らかではない。しかしながら、彼の後年の思索における言葉と存在の関係の問いの由来を、神の啓示の言葉である「聖書の言葉」と、存在としての神を思索する「神学的・思弁的な思索」のあいだの「関係」への問いに駆り立てられていた若きハイデガーの姿の中に見出すことができるということは、示唆的である。少なくともハイデガーの言葉と存在との関係への問いは、神の言葉と神の存在とのあいだの関係の問いに、その淵源を持つ、ということが、証言されていると考えられるからである。

「由来は常に将来にとどまる」というハイデガーの言葉は、こうした神学的な由来を含む、若きハイデガーの学問上の「由来」をいくらかでも理解することによって、ハイデガーがその将来に見ていたものを、よりよく了解することができるかもしれないという期待を私たちに抱かせるものである。したがって、まずは、ハイデガーが修行時代に読んだ書物や、書いた論文のなかから、1950年代のハイデガーさえもなお「将来」に見ているものを予示してくれるような「由来」を探してみたい。

### 第一節 ブレンターノ『アリストテレスにおける存在者の多様な意義について』と存在への問いへの目覚め

ハイデガーは、「ギムナジウムの最後の年」つまり「1907年の夏」に、「フッサールの師

---

<sup>5</sup> Vgl. Martin Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache, in *Unterwegs zur Sprache*, Günter Neske, 2001.S.96 以下、この書物からの引用は、（US 頁数）によって示す。この論文の成立は1953/54年とされ、「東京帝国大学の手塚博士の訪問をきっかけとして成立した」（Vgl.US269）とされる。

であるブレンターノの学位論文の中で、存在への問いに出会った」と語っている (US92)。このブレンターノの学位論文『アリストテレスにおける存在者の多様な意義について』(1862年)<sup>6</sup>とは、いかなる内容の書物であったのであろうか<sup>7</sup>。またそれは、ギムナジウムの学生であった当時のハイデガーにとって、どのような意味を持っていたのであろうか。1972年の『初期論文集』の初版の序文の中で、ハイデガーは1957年にハイデルベルク科学アカデミーの会員になるにあたって行った短い就任演説を引用しつつ、以下のように語っている。

「コンスタンツとフライブルクの人文系ギムナジウムにおいて、1903年から1909年のあいだに、ギリシア語、ラテン語、ドイツ語のすばらしい先生たちのもとでの実りの多い学びがありました。その学校の外で、この時代のあいだに、あとあとまで残ることになるものが、私に与えられました。1907年に、私の故郷の出身の父の友人で、後にフライブルクの大学司教になるコンラート・グレーバー博士が、フランツ・ブレンターノの学位論文「アリストテレスによる存在者の多様な意義について」(1862)を私に手渡してくれました。多くの、たいていはやや長いギリシア語の引用が、私には、まだ欠けていたアリストテレスの著作の埋め合わせとなりました。といってもそのアリストテレスの著作はすでにその一年後には寄宿舎の図書室から私の勉強机の上に置かれ

<sup>6</sup> Vgl. Franz Clemens Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862. ブレンターノのこの学位論文は、彼の師であるアドルフ・トレンデレンブルグに捧げられており、内容的にも、トレンデレンブルグのアリストテレス研究に依拠しつつ考察がなされている論文である。そこではまだ、明瞭な形でブレンターノ自身の独自性が打ち出されてはいない。しかしながら、それは、『形而上学』を中心としつつも、『分析論後書』、『自然学』、『魂について』など、多くのアリストテレス自身のテキストでのさまざまな用法を直接に参照し検討しつつ、アリストテレス自身のテキストに即して、アリストテレスにおける「存在者の多様な意義」について明らかにしようとする純粋に哲学的な意図を持った論文であった。この論文は、5章からなり、第1章では、アリストテレスにおける存在者を、付帯性に従った「あるもの」、真であるものというような意味での「あるもの」、範疇という意味での「あるもの」、可能態および現実態における「あるもの」、といったようにその使用のされ方に応じて大きく4つに区別し、第2章では付帯性に従った「あるもの」について、この言い方自体も多様な意味で使用されていることを明らかにし、第3章では、真なるものであるという意味での「あるもの」の意味についてもその意味するものの多様性を指摘して分析し、第4章では可能態および現実態において「あるもの」という用法の意味するものについて検討し、可能態から現実態への生成を運動(κίνησις)としても捉えている。さらに、もっとも長い第5章においては、「いつである」「いかにどの量である」「・・・のためである」などのカテゴリーの意味での「あるもの」が扱われている。ブレンターノは、この第5章の冒頭で、この諸カテゴリーの枠組みに従った「あるもの」(τὸ ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν) (アリストテレス『形而上学』Θ, 10, 1051a34) という意味での「あるもの」が、「すべてのうちでもっとも重要」であり、この意味での「あるもの」は、「それ自体がまた、意味の非常に多様性を含んでおり、それゆえとりわけ私たちの論文にとって、有意義でもあり、困難さにおいて豊富でもある」のだと語り(同書S.72)、アリストテレスのカテゴリーが適切なものであるかどうかを、その論考の中で吟味している。ハイデガーがその初期にカテゴリーの問題やそれと関係の深い判断論を主として扱い、のちに『存在と時間』では現存在の実存には、事物的存在者とは異なるカテゴリーが創始されなければならないとするに至るその過程において、ブレンターノのこの論文から受けた影響は、常にハイデガーのうちに働いていたと考えることができるように思われる。

<sup>7</sup> ハイデガーがこの書物を入手した経緯等については、茅野良男『初期ハイデガーの哲学形成』東京大学出版会、1972年、174-176ページ参照。それによれば、この時期のハイデガーは、フライブルク大学神学部教授カール・ブライヒによる『存在について——存在論綱要』(1896)をも手にしている。この書物の内容およびブライヒとの関係については、同書176・179頁参照。

たのですが。当時、ただおぼろに、よろめきながら、助けもなく動いていた、存在における多様なもののうちにある単純なものへの問いは、多くの転倒と、逸脱と、途方にくれた状態とを貫いて、20年後に出版される論稿、『存在と時間』のための不断の動機であり続けました。」<sup>8</sup>

若きハイデガーは、グレーバーから手渡されたブレンターノのこの論文を通して、カトリックの教義や存在を神と同一視する中世スコラ哲学の伝統からはまったく自由に、アリストテレスの存在の問題を、まさに存在の問題として、特にその範疇の問題を中心にして扱いつつ、テキスト自身に即して追及する道を可能的なものとして示されたのであり、『存在と時間』へと続く、哲学的な意味での「存在の意味への問い」というものに対して、目覚めることになったのである。そしてそれはまた、ブレンターノ自身の問題であった存在といったものを認識する人間の魂の領域と、そこで魂の働きへの問いへの関心への目覚めでもあったと考えられる。このブレンターノの学位論文から受けた影響が、のちの彼の言葉通り、後々まで続いた深いものであり、彼の哲学的な人生を導くような運命的なものでもあったことは、後のハイデガーが、学位論文においては、存在への問いを、心理主義的な見方と純粹論理的な見方との吟味と区別に即して追究し、さらに教授資格請求論文においては存在の問題を範疇論において扱ったこと、またブレンターノの弟子であるフッサールの書物『論理学研究』に関心を示し、それを研究し、やがて彼の弟子となったこと、しかもフッサールは彼以前の哲学史的研究には興味を示さなかったにもかかわらず、ハイデガー自身はその初期から一貫して、ブレンターノが研究していたところのアリストテレスに熱心に取り組んだことなどのうちに、明らかに見て取られるのである。

## 第二節 学位論文『心理主義における判断論』（1913）における新カント派の影響のもとでの存在への問い

さて、フライブルク大学に入学したハイデガーは、最初の4学期間は主として神学を学んでいたが、その一方で、1909年以来、心理主義に対する詳細な批判を含んだフッサールの『論理学研究』を研究していた<sup>9</sup>。その後、神学から哲学にその学業の中心を移し、新カント派のリッケルトの演習に出席し、判断論を扱ったエミール・ラスクの著作を読み<sup>10</sup>、1913年には学位論文『心理主義における判断論』を書き上げる。さて、それは、どのような論文であったのであろうか。

ハイデガーは、この学位論文において、心理主義の批判的研究を、特に判断論を取上げて遂行する。その理由は、「判断」こそは、「論理学の細胞」つまり「論理学の根源要素」と見

---

<sup>8</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, 1972, S. IX-X 以下、この書物からの引用は、(FS 頁数) によって示す。

<sup>9</sup> a.a.O. S.X.

<sup>10</sup> a.a.O. S.X.

なされるからであり、「最も鋭く、心理的なものと論理的なものとの間の区別」が「際立たせられなければならない」のであり、というのも「論理学の本来的な構築は、判断から遂行されなければならないから」である（FS6）。ハイデガーは、W・ヴント、H・マイヤー、Fr・ブレンターノ、Th・リップスの判断論を心理主義の立場に立つものとして論文で取上げ、彼らのそれぞれの判断の理論を、特に、「判断の本質への問題設定の仕方」に着眼して（FS7）、それぞれの一般的な判断の定義のほかに、彼らの否定判断、非人称判断、仮言判断、存在判断についての見方を取りあげて、批判的に分析するのである。

その際、ハイデガーは、W・ヴントの判断論は判断の「発生」に、H・マイヤーは、判断の「諸々の部分的作用に基づく存立」に、Th・リップスは「判断過程の完了」に主として目を向けて判断を捉えており、Fr・ブレンターノは「心理的現象の階級」という「最も遠大な問題設定によって」判断を捉えているが、このうち最も純粹論理学に近いのは、リップスであるから、ブレンターノではなくリップスを最後に扱うとする（FS7）。

### （１）ヴィルヘルム・ヴントの判断論に対する吟味

さて、第一篇で取上げられるのは、ヴィルヘルム・ヴントである。彼の判断論は、ハイデガーによれば、「判断は、統覚的な精神の働きの根本特徴から、導き出される」と考えられているとされる（FS8）。

というのも、ヴントは「判断は、別々に生れてきた諸概念を一緒にまとめ合わせるのではなく、諸概念を、統一的な表象といったものから初めて分離する」と考え、「判断は、全体表象の、その構成要素への分解として特徴付けられる」（FS9）としているのだが、こうした判断の、主語となるべき「全体表象」は、どのようにして生じるのかといえ、内部的意志活動の形式」（FS26）たる「統覚」の働きによって生じるのであり、それゆえに判断は、統覚の働きによって生み出された全体表象によってはじめて可能化されていると考えるからである。

ハイデガーは、こうしたヴントの判断についての捉え方は、「論理判断を心理的な出来事としてみており、論理判断の本質を、私たちの精神の自然本性に基づいて導き出しているがゆえに、心理主義にとどまる」としている（FS26）。

### （２）ハインリッヒ・マイヤーの判断論に対する吟味

第二篇においてハイデガーが取上げるのは、ハインリッヒ・マイヤーの判断論である。ハイデガーは、マイヤーの判断論においては、「判断の本質は、判断の働きにとって構成的な諸作用のうちで探究される」とする（FS33）。

ハイデガーによれば、マイヤーの基本的な考え方は、「感情や欲求の諸表象のうちでその最も根源的な表出が見出されうる」ような「精神的な生の感情的実践的な側面」が「思考を包括している」（FS33）ということである。

ハイデガーによれば、マイヤーの判断論においては、「太陽は輝く」といったひとつの判断において、表象同士の結合を判断として捉えるのではなく、その結合以前の「太陽」とい

った表象が、太陽の知覚を基盤とし、すでにある表象との関係の妥当意識と結び付けられ、「太陽」というものが現前していることの承認という作用によって成立していると思われ、それ自体ひとつの判断であると考えている。つまり、マイヤーは、「私たちの意識の領野に入り乱れ波立って揺れる諸感覚と再生された諸表象は、それら諸表象へと方向付けられた注意の作用によってはじめて《心理的な自立性》を獲得する」のであり、「意識の与件へ注意を惹きつける関心は、同時に《表象の過程》を引き起こすのであり、この《表象の過程》は、この意識に与えられたものに基づいて認識の諸表象あるいは情動の諸表象を作る」と考えているのである（FS37）。そして、このような「意識に与えられたものから認識の表象への移行を成立させる作用が、そのつど、ひとつの判断である」とするのであり、「判断の諸作用<sup>11</sup>は、直接与えられた、あるいは派生した認識与件を客観化しつつの理解すること」であると定義するのである（FS37）。

このように、マイヤーは、「太陽」「木」といった表象が命題の要素としての客観表象となる過程においてすでに判断作用が働いていると思わしているものであり、「もっとも要素的な判断は、いわば基体の入手の内に隠れている」と考えている（FS46）。ハイデガーは、「こうした要素的なものは、マイヤーにとって、心理学的に最も根源的なものとなっている」とし、マイヤーの探究する「判断の働き」や、「判断の過程」は、マイヤー自身はそれらを「論理的な行為」と語っているとしても、それはたいていの場合「無意識的な過程」であり、「要するに、その探究の対象は、心理的な働きとして、必然的に心理学の問題領域に属するような諸判断」であると指摘する（FS47）。

また、ハイデガーは、マイヤーが、論理的思考についての一般的基準は、論理的必然性の意識の内に見て取られねばならないと考えており、基本的に「論理学は意志のうちに基礎づけられる」と見ていることを指摘し、これに対して、「論理的必然性そのものは、思考のうちに働く主観とは全く関係がない」（FS52）とし、論理的な必然性は、「その《存在》が、その論理的必然性を捉える思考の働きとは独立に確保されるところの対象的な関係である」と主張している（FS52）。ハイデガーの考えによれば、「論理学は、まったく固有な仕方の対象を持っている」のであり、「論理学の対象は、心理的な出来事の領域、表象の過程などの領域からは、まったく完全に落ちてしまっている」として、心理学主義の扱う領域には捉えられない論理学の対象こそが、論理学の本来の対象であることを、主張する（FS52）。このようにして、ハイデガーは、「判断を、ただ作用としてのみ、すなわち、そのもとで《たえず私たちの魂の活動的な行為が働いている》ような論理的な過程が適合する部分作用の合

---

<sup>11</sup> ハイデガーに拠れば、マイヤーにおける判断作用の構成要素としては、「等置」と「客観化」、そして「客観表象を命題表象に結び付けること」の三つが考えられているとされる。まず、「最も原始的な判断のうちで、理解されるべき表象と、再生された表象との《等置（*Gleichsetzung*）》の作用によって」「表象はその意義を受け取る」（FS38）のであり、次に本来的な判断作用である「客観化」の作用の三つの契機（①自我が表象の内容を客観として措定する②表象内容を客観として思考する③表象の客観を《主観外の客観連関》に組み込まれたものとして思考する）を経て客観表象が生じ、それが、第三の「客観表象を命題表象に結び付けること」という部分作用によって、判断の原語的な表現に至るのだとマイヤーは見ている（FS38-39）。

成としてのみ知っているだけの論理的な判断理論といったものは、心理学的な判断理論にとどまっている」(FS52)として、マイヤーの判断論を心理学的な判断論として批判しているのである。

### (3) フランツ・ブレンターノ<sup>12</sup>の判断論に対する吟味

第三篇においてハイデガーが取上げるのは、彼をその学位論文で「存在への問い」へと目ざめさせたフランツ・ブレンターノそのひとの判断論である。ハイデガーは、ブレンターノにおいては、「判断は、心理的現象のひとつの根本階級として特徴づけられる」(S.57)とする。ブレンターノは、物理現象とは異なる「心理現象」において本質的なものは、「それが志向的に対象というものを自らのうちに含んでいるということ」のうちにありと見る(S.57)。「あらゆる心理現象は、《内容》へと関わるのであり、客体への方向を持っているのだが、その客体(Objekt)ということのもとで、ここでは、実在的なものが了解されているわけではない」とされる(S57)。ブレンターノは、心理現象を、「客体への方向によって」「《対象への志向的な内存在(Inexistenz)によって》」「特徴付け」、そのうえで、意識の内容への志向的な関わりの仕方を、「表象」、「判断」、「情動」という「魂の働き」の3つの根本階級に区別する(FS58)。このように、ブレンターノによれば「あらゆる判断」は、「表象」や「情動」といったその他の心的活動と並んだ、「心理的現象」なのである(FS63)。

ハイデガーは、「ブレンターノの理解における判断」は、「心理現象のひとつの根本階級」(S63)とされることによって、「すでに論理的なものへの道を遮られている」とし、「彼の関心を惹くのは心理的な態度、客体に対する魂の働きだけ」(FS65)であり、それゆえにブレンターノの判断論も心理学主義であると見なす。そのうえで、ハイデガーは、「判断の論理学にとっては、対象の《志向的な内存在》の諸々の仕方を指摘するということが課題なのではない」のであり、「論理学は、承認の対象を、まさに承認しつつある魂の働きへのあらゆる関係から自由なものとして見ることを学ばねばならず、またその対象を、その対象の固有の現実性の様式において研究し評価しなければならない」とするのである(FS66)。

### (4) テオドール・リップスの判断論に対する吟味

さて、ハイデガーは、第四篇においては、テオドール・リップスの判断論を取上げる。ハイデガーは、リップスの判断論を3つの発展段階にわけて概観するのだが、基本的にはリップスは、「判断の本質は、対象によって要求された心理的主体の振る舞いの中にある」と見ているとする(FS67)。

ハイデガーによれば、リップスの判断論の発展段階の第一の段階においては、リップスは、「論理学は、思考の自然法則と関わる」のであり、「論理学は思考の物理学」であるとしている(FS70)。リップスは、「統覚の概念」を彼の判断論の「出発点」とし(FS71)、統覚

---

<sup>12</sup> ハイデガーは、ブレンターノの弟子のアントン・マルティエーの判断論も、ブレンターノを忠実に継承しているものとして、ブレンターノの判断論と同一の見解を持つものとしてここで区別することなく一緒に扱っている。



が、諸表象に心的生のうちで、それぞれの位置を指定することで、それまでは私たちのうちに現にあったにすぎなかった諸表象が、統覚によって秩序付けられ、完全に自発的に自分のものとされると見る。つまり、まず、客体や状態や出来事の表象に、統覚によって、その表象がそれ以外の客体や状態や出来事の体系中に占めなければならない場所が指定され、これによって諸表象が「概念」にもたされると考えられているのである。こうした統覚の働きは、一種の「承認」の働きであり、「判断」もまた、こうした承認の一種であると考えられる。ただし、「判断」においては、私たちは、「恣意に従ってではなく、形成されたもの」を承認する(FS72)。つまり判断の場合には表象は、単なる統覚の働きによってではなくて、「そうあるべきだという意識」つまり「妥当意識」において規定された位置へと位置付けられるという仕方で承認されるのである(FS72)。ハイデガーは、リップスにとっては、「妥当」と「客観的な意義」と「現実性」とは同じ意味を持つ表現と見なされているとして、リップスの場合、「判断」は、「現実性の意識」とも呼ばれうるとする(FS72)。リップスによれば、この「現実性の意識」の本性は、「拘束感情」とであるとされる。つまり、判断において、このように判断せよというように第一次的には諸知覚を通して引き起こされる、客観あるいは現実のほうからの拘束・強制を感じるという意味の「強制の感情」が、「現実性の意識」の本性なのである。再生的な表象の場合も、その現実性の拘束力は、もとを糾せば、この感覚されたものとの関係から出てくると考えられるのである。「知覚判断に際しては、諸感覚という根拠の上に直接的に現実性の意識が成立する」のであり、「知覚判断の《位置》は絶対的」である(FS74)。「反省判断は、これに対して現実性の意識の産出に到達する再生産的な出来事」であって、「その位置は相対的」なものであるとされる(FS74)。

次に、ハイデガーに拠れば、リップスの判断論の発展の第二段階においては、「論理学上の諸問題を取扱う際の経験論的・感覚論的態度」は「消滅していない」ものの、「極端な心理学的な定式化」は、「著しく後退している」とされる(FS76)。この段階では、「判断」は、「表象において、表象された客体によって強いられているという意識」(FS76)であるとされるようになり、客体の側の、強い働きかけが、より強く意識された定義となっているのである。この段階では、リップスは、「……がある」という存在判断について、「存在判断の本質は、目に前にある客体によって従わせられているという意識のうちにある、それも端的に、主語の前提のもとにではなく従わせられているという意識のうちにある」とみるのである(FS79)。

さらに、リップスの発展の第三段階では、客体の側から強制されている、拘束されている、という拘束感情については語られず、対象の側の、承認を要求してくるという「要求の概念」が新たに打ち出される。「対象が要求するとは、対象が承認へと要求を立てることを意味する」(FS86)のであり、「要求性格は、事実を事実として自らのうちに担っているものである、この事実の現実性の意識は、事実の要求の意識である」とされるようになるのである(FS86)。ここでの「事実性」とは、「諸対象が要求しているということ」を意味する(FS86)。そして、ハイデガーに拠れば、この段階でのリップスは、「要求を必然的に承認しなければならないという意識」は、「論理的な概念」であって、第一段階で述べたような「心理学的

な概念」としての「強制」ではないとしている（FS86）。そして、この、「諸対象が要求しているということ」と「この諸要求が主張されていること」が、簡潔には、「妥当性」と呼ばれうるとされるのである（FS86）。リップスは、この段階においては、「対象を意識することのうちで、思考は、自らを超えて手を伸ばして、何らかの意識の内にはないものでなく、意識にとって現にそこにあるものを目指す」と捉える（FS86）。リップスは、「意識は、《自分の影を飛び越える》という奇妙なことができる」のであり、「要求の私の意識は、要求それ自体ではなく、要求を私が体験しているということ」であると言う（FS86）。リップスによれば、「判断の諸対象は判断の内では思考される」のに対して、「判断の諸対象の要求は、思考されるのではなくて、体験され生きられている」ものなのであり、それは「喜びが、喜びを私が感じているそのただ今に体験されているのと同じ」であるとされる（FS87）。「要求の意識は要求の体験」であり、「体験に対する私の反応」が、「要求の承認」あるいは「判断の作用」なのである（FS87）。ハイデガーはさらに、後のハイデガー自身の表現を思わせるようなリップスの表現をここで引用しつつ、この段階でのリップスの考えを紹介している。すなわちリップスによれば、「私は、いわば要求の《呼び声》を《聴く》」のであり、その《聴くということ》は、《私のうちの何か》」であり、「この聴くことに、私の同意、私の肯定が、続く」（FS87）とされるのである。

この段階では「統覚の活動」は、私がその対象を問いただし、それについて反省する、という高次の注意であると捉えられるようになっており、この問いただしへの応答が、その対象がどのような要求をつきつけているかを私に告げるのだと考えられている。またこの段階では、存在判断における主語は、「質的に規定された対象」であり、「…がある」という存在判断の述語は、「現実存在あるいは、表象されていること」であると捉えられている（FS89）。

ハイデガーは、この段階のリップスの「客観的観念論」の立場について以下のように要約する。

「私の感情と意志が、見出されるのではなくて体験されるのと同様に、思考法則もまた体験される。体験の中で、この思考法則は、個を超えた、時間を超えた自我の体験とともに与えられる。個別的な自我は、ある特定の位置における個を超えた自我である。諸対象は志向されることを要求しており、これら諸対象の要求は、意識一般に向かっている。思考されることのうちで、諸対象の現実性が成立する。私が、対象の要求を聞き届けることによって、私は同時に、絶対的な自我の諸法則に従って思考しなければならない。この思考のうちで、私は、対象の要求と共に体験し、現実性の認識を獲得する。私とは異なる諸対象の諸要求は、「超越的な自我の思考作用を知覚するその仕方」である。」（FS94）

ハイデガーは、さらに、こうした「個を超えた自我」は、「私たちのうち」に、つまりは「私たちに内在して」いるが、「私たちのうちにはない」、つまり内在しつつも「私たちを超越している」ものだとする（FS94）。この時点では、ハイデガーはこうしたリップスの立場について、「個別的なもののうちで絶対的な自我が作用しているとしても、論理学の判断はリ

リップスにとって個々の自我の行いに結び付けられている」(FS96) のであり、「私に要求されているのはいつも特定の行い、遂行、時間の中で経過する生起」であるゆえ、リップスのいう「要求概念」は結局は「心理的契機に依存している」のであり (FS99)、「心理主義にとどまっている」(FS101) として批判している。

#### (5) ハイデガー自身の見解の呈示

ハイデガーは、第 5 篇においては、「判断の問題性は、心理的なもののうちにはない」(FS106) として、心理学の扱う領域とは別に、論理学の固有の領域があるのであり、判断の問題は、論理学に固有の問題領域において扱われるべきであると主張する。それは、どのような領域なのか。これについて、ハイデガーは「その表紙は黄色い (Das Einband ist gelb)」という一つの判断を例に挙げて、説明する<sup>13</sup>。この判断がなされるとき、さまざまな状況における、さまざまな心理学的相違を突き抜けて、なおこの判断において同一であるのは、「表紙が黄色であること (Gelbsein des Einbandes)」(FS110) である。この「表紙が黄色であること」それ自体は、判断においてたしかに現実性をもっているものであるが、「物理的な、空間的・時間的に規定された事物ではない」し、「心理的な生起とも一致しない」。こうした、「判断の経過において露わにされた同一の要素の現実性の形式」は、「妥当」でのみありうるとハイデガーは言う。「表紙の黄色であること」は、「現実存在しているのではない」が、「妥当する」と見なされるのである (FS111-112)。そして、ハイデガーは、「あらゆる判断は、意味というものを内在的にともに与えられている」のであり、「意味の現実性の形式が妥当」(FS114) であるとする。ハイデガーは、「妥当を、私たちは、論理的なものの現実性の形式として認識している」のであり、「意味とは、妥当するもの」であり「論理の判断とは、意味である」とするのである (FS114)。このように、「妥当」の概念をもって純粋に論理的なものが理解可能になると見るのが、新カント派のリッケルトに師事していた当時のハイデガーの、この学位論文のいわば最終的な立場なのであった<sup>14</sup>。

しかし、心理的なものは、やはり事実としてはそれもまた現実性を持つものであること自体を、ハイデガーは否定しているのではない。このことに、私たちは、注意すべきであろう。ハイデガーが目指していたのは、心理的なものから純粋論理的なものを区別することであっ

---

<sup>13</sup> Vgl. FS.108ff.

<sup>14</sup> 周知のように、ロツツェ『論理学』に端を発し、新カント派の価値哲学において受容された「妥当」概念は、『存在と時間』(1927) では、曖昧な概念として、批判されることになる。ハイデガーは、『存在と時間』においては、「今日支配的な、《妥当》という現象に方向付けられた《判断》の理論は、ここでは、詳細に議論されるべきではない」としつつも、「ロツツェ以来好んでそれ以上遡ることの出来ない《根源現象》だと偽称されてきた《妥当》という現象の幾重もの疑わしさへの指示で十分」であるとし、妥当の根源現象と称されるのは、それが「存在論的な不明瞭さ」のゆえであると指摘する (SZ155)。妥当は、「可変的な《心理的》な判断過程に対して、不可変的に成立している判断内容に帰属するところの現実性の《形式》だと考えられている」が、ハイデガーが『存在と時間』の序論において特徴付けた「存在への問い一般の立場」においては、「《妥当》が《理念的な存在》として特別な存在論的な明瞭さによって際立たせられるということは、まったく期待されえないだろう」とされ、「理念的なものについての存在という仕方としての《妥当》、客観性としての《妥当》、拘束性としての《妥当》という、際立たせられた三つの《妥当》の意義は、自体的に、見通しがたいだけでなく、それら自身のもとの絶えず混乱している」(SZ156) 概念であるとされる。

て、心理的なものの実在性を否定することではなかったのである。「心理的な実在性と妥当する判断の存立のあいだの関係」が、「どのように特徴づけられるべきか」という問いは、一旦、その区別が判然となった暁には、当然ありうるべき問いとして、認められているのであり、「この問いにおいて、より深い解決が目指されうるのかは、未決定のままにとどまる」とされているのである<sup>15</sup> (FS117)。

ハイデガーは、この学位論文の終わりに当って、彼の研究の本来的に志向している「存在の意味への問い」への方向との連関を指示しつつ、以下のように締めくくっている。

「論理学者は、諸命題の一義的な意味を明らかにしようとしなければならない。そして、客観的な意味の区別にしがたって、諸命題の単純なあるいは合成された構造にしたがって、判断の形式を規定しようとし、また体系に齎そうとしなければならない。論理学のための真の準備作業は…後の意義の一義的な規定と解明によってなる。そして、この基礎の上にまたこの基礎から、初めて純粋な論理学が建てられるのであり、ひとは、より大きな確実性をもって認識論的な問題に踏み出すことが出来るのである。そして、《存在》という領域全体がそのさまざまな現実性のあり方において区別され、その固有のあり方を鋭く際立たせられ、存在の認識の様式とその射程が、確かに規定されうるのである。」(FS127)

こうしたハイデガーの見方は、渡邊二郎も指摘するように<sup>16</sup>、その考察のうちに豊かにのちのハイデガーへと繋がるものを含んではいるものの、いまだ修行時代のハイデガーによる、リッケルトの影響の下での見方であるといえよう。本来のハイデガー自身の哲学の出発点は、「妥当」といった、いわば時間を超えた不変のものを《意味》と呼びつつ、それを純粋な論理学の対象とみる見方のうちにではなく、事実的生の経験という時間の内での歴史的な生のうちで、そうした生の運動のうちにある関係意味、遂行意味、内容意味の意味全体性の形式的告知としての事実的生の現象学を目指す、1920年代以

---

<sup>15</sup> ハイデガーは、『存在と時間』において、「理論的な態度の存在論的発生を探究しつつ、私たちは、以下のように問う。現存在が学的な探究という仕方では実現することができるための実存論的に必然的な、現存在の存在機構に存する可能性の諸条件は、どのようなものか、と。この問いの設定は、学の実存論的な概念を目掛けて」とし、こうした学を可能化しているものの実存論的な概念は、「学が、学の成果を考慮して了解している《論理的》な概念とは区別されるし、また学を、《真なる、つまり妥当する諸命題の根拠づけの連関》として学を規定することからも区別される」とし、「実存論的な概念は、学を、実存の仕方として、また、存在者あるいは存在を露わにする、あるいは開示する世界内存在の様態として、了解している」とする (SZ357)。そして、「学の完全に豊かな実存的な学解は、存在の意味と、存在と真理のあいだの《連関》が実存の時間性に基づいて解明されたときに初めて貫徹されうる」としている (SZ357)。ハイデガーが学位論文によって希求していた妥当として、意味としての判断の真性に関わる存在への問いは、そうした論理的な判断や、学の理論的な態度をも可能化しているより根源的な実存論的な現存在の存在機構への問いとして深められたといえよう。また、その際には、可変的な、主観的なものとして批判されつつも、判断の発生においてそうした過程が生じていること自体は、学位論文においても認められていたところの、心理主義的な見方についても、人間の主観においてそうした判断の過程が生じうることを可能化し、主観の成立さえもそれによって可能化されているところの現存在の存在の意味としての時間性というひとつの脱自的なもの、超越の運動性が、人間に、いわば存在によって与えられている、と見なされることで、より根源的に捉え返されることになるといえるであろう。

<sup>16</sup> 渡邊二郎『ハイデッガーの実存思想』勁草書房、1994年、145-163頁参照。

降の講義の中に、見出さねばならない。しかし一方で、そうしたのちのハイデガーの独自の哲学的な生への胎動は、すでにこの時期にも、その「存在の意味への問い」への志向のうちに、また、批判という形ではあっても心理主義の考え方を詳細に検討し、特にリップスが見て取った対象の側の呼びかけが、その対象の現実性を私たちが体験する上での契機であると見る見方への注目のうちに、さらには、純粹自我の自己を超え出る働きへの注目などのうちに、見て取られうるように思われるのである。

### 第三節 教授資格論文『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』（1915）における存在への問いと結語の章（1916）

さて、私たちは次に、ハイデガーが、「1915 年春に完成」させ、「同年夏学期にフライブルク大学哲学部に教授資格請求論文として提出」（FS133）した『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』と、出版に際してこの論文に附した「結語の章」（1916）の内容を検討したい。この論文は、「ハインリッヒ・リッケルトに心からの感謝と敬意を込めて」捧げられていることから明らかなように、主として新カント派的な立場から、また当時のハイデガーが関心を持っていた現象学の立場をも考慮しつつ、中世のスコラ哲学者のひとり、ドゥンス・スコトゥス（1265/66－1308）の思想<sup>17</sup>を、その範疇論と意義論について解釈したものであり、哲学部での学問的精進の成果のみならず、哲学部進学以前に神学部で身につけたであろうスコラ哲学についての学識もまた、存分に生かされた論文となっている。私たちは、その内容を詳細に検討することはできないが、この時期のハイデガーが、スコトゥスに即して、どのように中世における神の存在について記述していたのか、また、範疇論と意義論を通して、どのように存在への問いを問おうとしていたのかを、見ておきたい。

#### （1）序論におけるハイデガーの見通し

ハイデガーは、序論において、「中世の人間の生活態度の根本構造」は「魂の、神への超越的な根源的關係にある」（FS135）ことを指摘する一方で、「スコラ哲学的思索の型には現象学的考察の契機が隠されており」、それもおそらくは、「スコラ哲学のもとに最も強力に」隠されているとしている（FS144）。そして、スコトゥスの著作には、「範疇論と本質的な連関の内に立っている」ところの、「フッサールの言う《意義の形式論》が見出される」（FS145）とし、スコトゥスの範疇論を、フッサールの意義の形式論との連関の中で解釈しようとする

---

<sup>17</sup> ハイデガーは、本論文執筆に当っては、パリ版の Joannis Duns Scoti Opera omnia(1891 - 1895) に従って、スコトゥスの著作を引用しているが、「信用できない箇所については 1639 年のリヨン版が比較参照された」としている（FS148）。現在の研究では、ハイデガーの参照した著作のうちのいくつかについては、スコトゥス自身の著作ではなく、スコトゥス学派の著作であるとされている。（この点については、創文社版ハイデガー全集第一巻の訳注 448 頁他を参照。）本論では、ハイデガー自身が、すべてをスコトゥスの著作からの引用として、論じていることに鑑み、ハイデガーがスコトゥスの思想として敷衍し、あるいは引用している思想は、どの著作からの引用であるかを区別せず、スコトゥスの思想として扱うことにする。若きハイデガーが、研究対象として神の *esse* と *esse* によって現実存在を与えられた存在者の *ens* を区別するトマスではなく、神の存在も *ens* として、ある意味で一義的に存在を捉えようとするスコトゥスを選んだことは、結果的に彼の中世形而上学および存在論への理解および存在・神論の問題に、大きな影を落していると考えられる。この問題については、私たちは、第三部でも触れることになろう。

姿勢を打ち出しているのである。

## （２）ハイデガーによるスコトゥスの範疇論の解釈と存在(ens)への問い

ハイデガーは、ここで「我々の課題」となっているのは、「現実性の諸領域の範疇的性格づけ」という意味での「範疇論」であり、「アリストテレス的な範疇」も、ここで扱われる現実性のうちのすべてを包括するような「端的な範疇」ではなく、「特定の領域の特定の階級としてのみ現われる」に過ぎないとする（FS153）。つまりここでは、実際に感性的な意味での現実性の領域以外にも、例えば思惟可能なものの意義の領域といった、非感性的な現実性の領域、あるいは最高に現実的なものと中世では考えられている神の現実性など、複数の現実性の領域があることが、演繹的に証明はできないまでも、その「事実性」は、「比喩的言えば、直接的に掴みうるもの」（FS155）として提示され、把握されているということが前提とされた上で論じられているのであり、「もし様々な現実性の諸領域があるなら、この現実性の諸領域が、それらの固有のあり方において明らかに認識され、その固有のあり方において固定され、互いに限界付けられるべきであること」（FS153）が、ここでの探求において、強調されているのである。

さて、ここでまず第一に対象領域として扱われるのは、「存在 (ens) <sup>18</sup>」である。スコトゥスは、「すべてのもの、そしてあらゆるものは、ひとつの対象である」ゆえに、「第一の対象は、すべてのものに共通のものとしての〈存在 (ens)〉である (Primum objectum est ens ut commune omnibus)」(FS156) と語っているのである<sup>19</sup>。私たちは、対象を、それが何であるかという区別をなす以前に、無差別的に「何か或るもの」として把握している<sup>20</sup>。ハイデガーは、「私たちは、あらゆる規定された範疇の形式よりもなお以前に横たわっているものを、把握している」のであり、「存在 (ens)」は、「対象的なもののうちで自らを保持

---

<sup>18</sup> Ens は、存在者と訳すほうが、語に忠実であるのかもしれないが、ここでハイデガーが念頭に置き、またスコトゥスも念頭においているのは、端的な存在もしくは存在者の存在のことであると考えられるので、あえてここでは ens も esse も、「存在」と訳出した。ちなみに、渡邊二郎『ハイデガーの実存思想』においても、この論文の ens については、「存在」と訳されている。またスコトゥスの『存在の一義性』（花井一典・山内志朗訳、哲学書房、1989年）においても、一般にスコトゥスの ens は、「存在」と訳されており、その注に抛れば、「古代中世の存在論では、現実（あり得）、したがってまた知性に把握可能なものが総じてエンスと呼ばれるが、わけてもスコトゥスはもの一般の「何であるか」の通性である名詞的性格に着目し、カテゴリーを問わず、さまざまな規定成分の背後にある最終的基盤、究極の本体述語をこのエンスに求めるからである。（最終的基盤）というعبとかく第一質料を考えやすいが、それでは神、天使を始め、知性、魂など、質料を含まないものを排除した概念分析に終わってしまうし、また偶有性（赤）の場合もそれ自体は質料を最終規定とするわけではない。スコトゥスにとっては、文字通り対象一般の最終的意味成分がエンスなのであって、換言すれば、それは言語的意味世界が成立するための形而上学的基盤といってもよい」（同書、23頁）とされ、また、「神の本質を端的にエッセにあるとするのは、トマスを代表とする正統神学の掲げる神概念である」のに対して、スコトゥスは、「エンスとエッセを殊更区別せず、専ら、〈無限なるエンス〉として神を概念化している」とされる（同書 33頁）。

<sup>19</sup> 注におけるスコトゥスの引用文の現箇所は、...primum objectum intellectus est ens, ut commune omnibus. (Vgl.FS157,Anm.1) となっており、ハイデガーの本文中では「対象」とされているのは本来「知性（知性）」であり、「知性（知性）」が省略されている。ハイデガーは、スコトゥスの対象としての ens 理解を、心理主義的ではなく、純粹論理的に解釈するために、あえてそれが「知性（知性）」対象であるという記述を省いたのであろう。

<sup>20</sup> Aliquid indifferens concipimus.(FS156)

し通している対象領域一般の全体意味」を、意味するのであり、ens は、いわば「範疇の範疇」であるとする (FS156-7)。

ここでハイデガーは、「しかるに最も可知的なものは、二通りに言われる。すなわち、それがすべてのもののうちで第一に知られ、それなしには他のものが知られえないゆえにであるか、それが最も確かに認識することができるものであるがゆえにか、である。さて両者の仕方においてかの学〈形而上学〉は、最も可知的なものを考察する。・・・第一の仕方でも最も可知的なものどもは、最も共通なものどもであり、存在する限りでの存在と、何であれ存在する限りでの存在に従うものどもである」(FS157-8,Anm2)<sup>21</sup>というスコトゥスの言葉をもとにしつつ、スコトゥスにおける「存在(ens)」は、「最も可知的なもの(maxime scibilia)の一つであるとし、「この言葉のもとで、二つのことが了解されうる」とする (FS157)。ハイデガーはここで、「最も可知的なもの」とは、ひとつには、「根源原初的に知られているもの」であり、「時間的な発生の意味ではなくて、論理的な意味において了解されるべきもの」であると解釈する (FS157)。そして、「〈最も〉とは、ここでは、論理学的・理論的な価値思想を含んでおり、対象的なものの根源要素つまり対象性を特徴付けている」(FS157)のだと、新カント派的にこれを解釈する。そして、「上記の意味における最も可知的なものとしての存在 (Das Ens) が意味するのは、対象認識一般の可能性の条件に他ならない」(FS157) のであり、この「最も可知的なものの、第一の対象的な範疇的意義は、存在 (das Ens) が、究極のもの、最高のものを示しており、在るものの背後には、最早それ以上遡って問われえないということを示している」(FS157) と解釈している。これに対して、スコトゥスが指摘していた「最大の確実性でもって認識されうる」ものという意味での「最も可知的なもの」という第二の意味については、ハイデガーは、「この認識心理学的な、つまりは主観性に関わる意義は、ここでは、私たちの関心事ではない」として、扱っていない (FS157)。あくまでも、ハイデガーの関心事は、主観性によって左右される領域での対象認識の問題ではなく、主観性によって左右されるのではない論理的な意味での対象認識の形式の探究としての範疇論なのであった。

さて、ハイデガーは次に、この「存在 (ens)」のように、「そのうちにそれを含みうるような、自らを超える類をもはや持たず、それについてもはや何も言表されえないもの」を、スコラ哲学は、「超越概念(Transcendentia)」(FS158) と呼んでいることを指摘し、この超越概念には、存在(Ens)の他に、一 (Unum)、真 (Verum)、善 (Bonum) などがあり、スコトゥスの著作を踏まえながら<sup>22</sup>、これらは「あたかも存在の属性のようなものとして通用

<sup>21</sup> “Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter: vel quia primo omnium sciuntur, sine quibus non possunt alia sciri; vel quia sunt certissima cognoscibilia. Utroque autem modo ista scientia(scil.Metaphysica) considerat maxime scibilia....maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut est ens inquantum ens et quaecumque sequuntur ens inquantum ens” . Quaest.sup.Met. Prologus,4b(FS157-8,Anm.2)

<sup>22</sup> “....Quaecumque autem rationes transcendentes, quae sunt quasi passionis entis, ut verum, bonum etc.sunt posteriores primo objecto; et quaelibet earum atque per se est intelligibilis, nec una magis habet rationem subjecti intellectus quam alia.” Quaest.sup.Met.lib.VI,qu,III, 336a.(「存在のいわば受動であるようなあらゆる超越概念、すなわち真、善などは、第一の対象(である存在)よりもあとにある。しかしそれらの超越概念のどれも、それ自体で可知的であり、一方が、他よりも知性の基体の概念をより

しうる」のだが、にもかかわらず、これらは、「対象性一般としての存在 (Ens) と等しい意味において根源的なのではない」としている (FS158)。ハイデガーは、このうち、〈一〉という超越概念を、まず取上げる。

さて、ハイデガーは、〈一〉という超越概念は、「いかにして規定性として了解されうるのか」を問う (FS165)。まず、ハイデガーは、ひとつの対象という意味での対象と自我との関係について、「体験の内自我に〈対して〉立っているすべてのものは、何らかの仕方把握されて」おり、「すでに自己に〈対していること〉は、ひとつの特定の観点」であり、「自我が対象と共に持っているひとつの状態」であるとしている (FS165)。そして、「ここでの〈対していること〉とは、もちろん空間的な距離や隣接性において考えられているのではなく」、「自然の現実性から借用した表現」であって、「意識されている非感性的な関係の表示のために用いられている」のだとする。そして、「意識されていることは、意識されているという仕方における独自の関係」であり、「自然的現実性において私に対して立つすべてのものは、私自身が別の場所に移動すれば別なものになるが、にもかかわらず、〈対していること〉のうちには同一の契機、すなわち純粋な〈対していること〉が保持されている」と、明らかにフッサール現象学におけるノエシスの働きを意識しつつ、解釈している (FS165)。そしてさらに、「私に対して、そもそも何か〈存在〉が意識されて与えられているということでもって、すなわち私が何かを私の意識の対象となすことでもって、すでに、規定性の概念は機能している」 (FS166) とする。そして、「存在でもって、私は、第一の規定性を獲得する。そして、あらゆる存在が一である限りにおいて、対象的なものの多様な充満における第一の秩序を獲得する」とし、「したがって規定性とは、与えられたものにおける何らかの秩序であり、規定性は、与えられたものを、掴みうる、認識しうる、了解しうるものにする」のだとしている (FS166)。このように、「一というものは、対象に何も新しいものを付け加えない」にもかかわらず、「一は、それでも、対象についてより大きな明瞭性をもたらし、対象に何らかの秩序をもったものを与える」と考えられるのである (FS166)。その際、こうした一の規定性は、「存在と等根源的ではない」のであって、一の規定性は、「むしろ存在の上に建てられている」のだとハイデガーは注釈している (FS165)。

さて、私たちはここで、おそらくはリッケルトの一性を扱った著作<sup>23</sup>を意識した、一を中心とした超越概念の規定性の議論の内実について、詳細に扱うことはできない。ここではただ、私たちの課題に関係すると思われる範囲で、ハイデガーが言及している中世の「類比」概念についてだけ、見ておきたい。「類比」の「構成的な要素」は、「意義」の「ある種の同一性」と、「その適用領域による差異」である (FS199)。スコトゥスの哲学においては、神の存在の現実性と、被造物の存在の現実性とは、どちらも現実的にあるものではあるという意味で意義のある種の同一性をもつと言えるが、その意味の適用領域が、異なっていると考えられている。つまり現実性という言葉が、非感性的な領域において用いられるか、感性的

---

多く持っているということはない。)

<sup>23</sup> Vgl. Heinrich Rickert, Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffes. (FS160, Anm. 7)



領域において用いられる場合とでは、同じ現実性といっても異なると考えられているのである。よって、この二つの「現実性」の意味するものは、「類比」的に捉えられなければならない。中世の哲学者であるスコトゥスにとって、「最も厳密な、絶対的な意味で現実的なのは、神のみ」である（FS202）。「神は、絶対的なもの、現実存在(Existenz)」であり、ここで現実存在とは、「本質において現実存在しているものであり、現実存在において、《生き生きとあり続けている(west)<sup>24</sup>》」ものである（FS202）。これに対して、「感性的に実在的な自然の現実性は、ただ創造されたものとしてのみ現実存在している」のであり、「絶対的なもののような現実存在ではなく」て、神から存在を与えられ、神の現実存在を分有することができる可能性という意味での「〈共に与る可能性 (communicabilitas)〉によって、現実存在を持っている」と考えられる（FS202）。したがって、両者の差異は、「現実性の段階にある」（FS202）といえる。ハイデガーは、「自らのうちにその中心を置くものとしての《無限の一》すなわち絶対的な現実性は、最高に価値のあるものであり、あらゆる現実性に対する絶対の基準なのである」（FS202）と、スコトゥスの言葉<sup>25</sup>を敷衍しつつも、そこに「最高の価値」という新カント派的表現を織り交ぜつつ、解釈している。

ハイデガーは、さらに、スコトゥスの「神の存在は類や種に限界付けられることはできない。どんな被造物の存在も、類や種の両方に限界付けられる」との言葉を敷衍しつつ、「《神の存在(esse divinum)》」は、感性的世界における存在者のようには「類や、種へと特殊化されえない」ということによって、「《被造物の存在(esse creaturae)》とは区別される」のだとしている（FS203）。ハイデガーは、「そもそも絶対的なものにおいて範疇について語られうるとすれば、範疇は、全く別の秩序と、まったく別の構造連関と、絶対的な現実に対応する意義を具えていなくてはならない」（FS203）とする。そして、こうした感性的な現実性と非感性的な現実性を類比概念によって結びつける中世の範疇論について、「実在的な感性的な対象世界および実在的な非感性的対象世界の範疇的な性格づけでもって、現実性の領域への、まったく固有の見通しが生じる」（FS205）とし、「まさに類比において基礎付けられた実在的な現実性の段階性格において、あらゆる二元論に対して立てられる問題が、不可能な一元論へと再び沈むことなしに克服される」のだと評価している（FS205）。そして、「伝承されたアリストテレスの範疇表が諸範疇の全体を包含することができないということ」については、「中世の精神生活全般における超越思想の優越に立ち戻らなければならない

---

<sup>24</sup> ハイデガーが、ここで、神の現実存在の在り方を *wesen* という動詞を用いて、しかもそれを強調して用いていることに注意されたい。この動詞は *wesen* は、渡邊二郎も指摘するように、本来はこのように神の存在を表すことに用いられることのあるものであるが、『哲学への寄与』においては、奥深い存在 (*Seyn*) の生き続ける働き (*Wseung*) を表現する動詞として、奥深い存在を主語として用いられている。

<sup>25</sup> 脚注に示されたスコトゥスの言葉の一部を示すなら、以下の通りである。そこでは、神が最高の価値であるとは、無論、言われていない。“Cum ergo quaelibet res et quidquid est in rebus, quocumque modo esse vel rationem entis participet, aliqui modo sit imperfectum et admixtum, oportet, quod omnis res secundum illud totum, quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur: hoc autem ens non est neque intelligi potest, nisi unum solum infinitum.....” (FS201, Anm.60). (「従って、いかなる事物も、また事物のうちの如何なるものも、何らかの仕方では存在あるいは存在するものの概念を分有しているとしても、他の仕方においては不完全であり、混合されたものであるから、すべての事物は、その事物の内に存在するもの全体に関して、第一の、完全な存在者から発しているものでなければならない。しかるに、この存在者は、一なる、無限なるものにほかならず、それ以外のものとしては知性認識されえない…」)

い」とし、「アリストテレスの諸範疇は、明確に限界付けられた領域にとつてのみの秩序形式」であり、アリストテレスの諸範疇が包括する領域は、形而上学的な世界像の全体のうちに、「固有の仕方では組み込まれている」としている（FS205）。そして、「神と世界についての形而上学的な問題を論じるための価値ある端緒であることをまったく度外視しても、なお、上述の範疇の性格づけは、とりわけ、学的にまだ論じられていない経験的な現実性の領域への洞察を与えるであろう」（FS206）と、ハイデガー自身の見通しを述べている。

私たちは、こうしたハイデガーの中世の範疇論の探究から、新カント派の影響の下でとはいえ、ハイデガーがすでにアリストテレス的な範疇とは異なる範疇を、非感性的な対象については、新たに創始しなくてはならないという見通しを得ていたこと、感性的な事物以上に現実性をもつ「存在」という超越概念への関心を、この時期の「存在への問い」のうちで持っていたことを、読み取ることができるといえよう。

さて、ハイデガーは次に第二章で超越概念のうちの真に関わる、論理的な現実性を扱う。ハイデガーは、「判断」において、本来的な意味で「真」が扱われるとし、「繫辞の妥当の関係」すなわち「主語と述語の関係としての《存在(esse)》」は、「真理の本来的な担い手」であるとする（FS212）。

では、こうした判断における存在を含む、論理的な存在（ens logicum）は、スコトゥスにおいて、どのような対象領域に属するのであろうか。まず、ハイデガーは、魂に依存しない、実在的現実性を持つ対象領域に属する自然的な存在（ens naturae）と、魂のうちにある存在（ens in anima）とを区別する。この実在的現実性には、先に見たように、感性的な世界の存在も非感性的な世界の存在<sup>26</sup>も属している。一方、私たちがここで問題としている論理的な存在は、魂のうちにある概念的な存在（ens rationis）であり、それは、実在的な現実性を持つ「より完全な存在」と比べると、「縮小された存在（ens diminutum）」であるとスコトゥスは、考えている<sup>27</sup>（FS217-219）。とはいえ、この論理的な存在の現実性は、ハイデガーに拠れば、「心理的実在性の一断片」ではない（FS218）。ここで「心理的実在性」の持つ現実性すなわち魂の現実性とは、「縮小された存在」ではなく、「人間の本質形式」であり、「人間に、人間としての実存を初めて与える」ものである（FS219）。このような心理的実在性としての魂は、スコトゥスにとって「個別的なものとして、第一次的なもの」であって、肉体との結合によってはじめて個別化されるのではない「ようなすでに「個別的」なものなのである（FS219）。これに対して、魂のうちにある概念的な存在のほうは、「魂の内にある」とはいつても、「基体的に知性のうちにあるもの subjective in intellectu」、つまり魂に資質として備わっている悟性の働きや知る作用のことを意味するのではなくて、ここでは、「観察したり思索したりする意識における存在であり、そのような心理的作用の意味、内実といった、認識されたもの(ens cognitum)、思考されたもの、判断されたもの、といった意味で、すなわち「ノエマ的な意味」において魂のうちにあるものを指しているとされる

<sup>26</sup> ハイデガー自身は、明確に述べてはいないが、非感性的な現実性のうちには、最高の現実性である神や、天使などが含まれるものと考えられる。

<sup>27</sup> Vgl.FS.217-219. ハイデガーの脚注によれば、スコトゥスは、Ens verum est ens diminutum et est ens logicum proprie.(FS218-219,Anm.14.)としている。

のである（FS219）。このように、ハイデガーは、スコトゥスが、魂のうちにあるものとしての論理的な存在を、心理的な実在性と区別していることを指摘するのである。

次にハイデガーは、スコラ哲学における「第一志向」および「第二志向」の区別という側面から、論理的な妥当領域の固有性についての考察を展開する。

「第一志向」とは、「自然的な生や、志向や認識の中で、私たちの意識が、直接的な現実性という実在的な対象へと向かっている」ときの志向であり、「第二志向」とは、「固有の眼差しの向け変えによって、志向が、自らの固有の内容へと立ち入る」ような志向である（FS221）。この第二志向には、論理的な対象も含まれている。スコトゥスは、論理的な存在は、「ある仕方で、存在と置換される。というのも、論理学者は、形而上学者のようにすべてを考察する」が、形而上学者は「実在的な存在を通して」考察し、論理学者は「第二志向」によって考察するのであり、それというのも「端的な存在と縮小された存在」は置換可能であり、「一般性においては、どちらももう一方を超え出ることなく」、「なんであれ端的な存在は、縮小された存在であることができる」からだとしている（FS222,Anm.19）。ハイデガーは、こうしたスコトゥスの言葉を敷衍しつつ、実在的な諸対象が論理的な意味の領域へといわば一対一対応で受入れられると考えられている以上は、論理的存在は、心理的な実在性として理解されることはできないことを強調している。論理的存在は、確かに心理的な作用によって魂のうちに受入れられた存在ではあるが、それ自体は、心理的な実在性ではなく、魂によらない実在的な現実性の存在によって誘因（*occasio*）を与えられることから形成されたノエマ的なものであると考えられているわけである。ハイデガーは、「志向性は、論理的な領域の《領域範疇》」であり、「意味を持つものと意義に従ったものにおいてのみ与えられる」のであり、「実在性において与えられるのではない」とする（FS225）。ハイデガーは、伝承されたアリストテレスの十個の範疇<sup>28</sup>は、「実在的現実性に対してのみ妥当するものであることを、スコトゥスも明瞭に意識している」と指摘し、「志向概念の領域は、別の秩序づけの形式を必要としている」とし、さらに「論理学そのものが固有の諸範疇を必要としている」（FS229-230）としている。アリストテレスの範疇とは別の範疇の必要性を意識するハイデガー自身の関心が、ここにも表れているといえるであろう。

さて、ハイデガーは、以上の考察において、「《論理的存在（*ens logicum*）》すなわち意味（*Sinn*）と、また同様に論理的存在のうちに見出される構成要素すなわち諸々の意義（*Bedeutungen*）が、実在的な存在に対する固有の世界として明らかにされた」とし、それも、「このことは二つの側面」において、すなわち「その《現実存在（*Existenz*）》つまりは現実性のあり方（*Daßheit*）と、その内容的な本質（*Washeit*）に関して」明らかにされた、とする（FS232）。この論理的存在の固有の現実性は、スコトゥスによれば、言語表現よりも先立つものであり、判断における意味や、判断の接続（推理）といった「論理的な形象」は、「それらが言葉で表現されていなくても固有の現実性を持っている」と考えられていることをハイデガーは指摘する（FS232-233）。その上でハイデガーは、第三章において

<sup>28</sup> 周知のように、アリストテレス『範疇論』によれば、10個とは、実体、量、性質、関係、場所、時間、位置、所持、能動、受動である。

は、意義の領域についてのスコトゥスの考えを、明らかにしようとする。

ここでハイデガーは、スコトゥスの言葉に拠りながら<sup>29</sup>、スコトゥスは、「意義 (Bedeutung) は、現実存在すること (existieren) とは完全に別のこと」と見ているとし (FS243)、「この思想は、終わりまで考えぬく値打ちのある、原理的かつ重要なものである。ドゥンス・スコトゥスは、意義領域の現実存在からの自由を教えている」(FS243) という。私たちはのちに、ここで指摘されている、意義が、現実存在とは独立であるという見方に、カントの言葉「存在はレアルな述語ではない」に即して展開されるハイデガー自身の存在論的差異についての考察の中で、再び出会うであろう。

### (3) ハイデガーによるスコトゥスの意義論の解釈と存在(ens)への問い

ハイデガーはこのあと、論文の第二部においてスコトゥスの意義論を、まず第一章で、スコトゥスの『思弁的文法学』の総論的部分を手がかりとして論じた後、第二章で「諸々の意義の形式論」を「叙述し解釈することを試み」ている<sup>30</sup>。

ハイデガーは、第一章では、スコトゥスの言葉に拠りつつ<sup>31</sup>、スコトゥスは、「意義」を「心理的実在」として捉えているのではなく、「志向的な内容、志向作用の成就 (魂を通して導き入れられた諸志向概念)」として捉えられなければならないと考えられているとする (FS250)。そして、スコトゥスの意義論が、意義の理解の多くの点において 1913 年に刊行されたばかりのフッサールの『イデーン I』の内容に適合する見方を持つことを指摘しつつ、論を進めている。ここでは、その詳細を扱うことは出来ないが、当時のハイデガーがロツツエの『論理学』、ラスクの判断論のみならず、なによりもフッサールの現象学に強い関心を持っていたことが、その論述の全体からうかがわれる内容となっていることだけは、指摘しておきたい。ハイデガーは、本章では、「諸々の存在の様態、知性認識の様態、意義の様態の独特の絡み合い、相互依存」を明らかにした上で、「存在の様態(Modus essendi)」とは、「体験可能なもの一般であり、絶対的な意味で意識に対して立つものであり、抗し難く押し迫る、決して排除できない《がっちりとした》現実性」であるとしている (FS260)。

第二章の「意義の形式論」においても、ハイデガーは、フッサールおよびラスクの著作の内容とも重ねあわせながら、スコトゥスの議論を、名詞、代名詞、動詞、分詞、副詞、接続詞、前置詞、間投詞、について検討しているが、私たちは、その詳細をここで扱うことは出来ない。

### (4) 結語の章の概要と、そこから読取れるもの

さて、私たちは、本節の最後に、教授資格論文の 1916 年の出版に際して附された「結語の章」の内容を見たい。この結語の章には、1916 年当時の若きハイデガーのあるべき哲学

<sup>29</sup> Vgl.FS.244,Anm.14 そこでは、スコトゥスの文からの引用で “...res ut intelligitui, cui extraneum est existere....secundum quod significatur.” という言葉が挙げられている。

<sup>30</sup> vgl.FS255

<sup>31</sup> “Rationes significandi non inducuntur per motum, sed sunt intentiones inductae per animam”. Quaest.sup.elench.qu.VIII, 11 a. (FS250.Anm.5)

への見通しが、スコトゥスのテキストから離れて、自らの言葉で、より率直に披瀝されており、私たちにとっては、このうえなく興味深いものである。

ハイデガーはこれまで、『心理主義の判断論』においても『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』の本文においても、心理的な実在性と純粹論理的なものとの区別を明確にしようと試み、両者を区別せずに心理的なものにすべてを還元することに対しては批判的であった、心理的な実在性の事実性を、否定していたわけではなく、むしろそれが純粹論理的なものが人間の魂のうちに意味として客観的に存在することを支える魂の側の働きであることを、見て取っていたといえる。ただ、それについて主題的に語ることはなく、その関心は、専ら、魂のうちにある純粹論理的なものを心理的なものから区別し、取り出すことにのみあるように見えた。しかしながら、この結語の章では、このような区別を踏まえた上で、範疇論や意義論の理解にとっては、論理的な意味も、その意味を捉える主観の作用も、ともに重要であることが、指摘されているように見える。というのも、ハイデガーは、範疇論や意義論は、主観性の領域の問題の検討を抜きに考察をすることはできないことを、結語の章において、再三指摘しているからである<sup>32</sup>。

ハイデガーは、結語の章では、「範疇問題との連関における中世のスコラ学の哲学的な意義にとっては、意義論は、主観性（諸々の作用層）の基礎的な問題領域への戻り行きによって、とりわけ、重要なものとなる」（FS344）とし、また、「範疇は、もっとも不変的な対象規定性」であるが、「対象と対象性は、主観にとってのみ、そのものとして意味を持つ」のであり、「主観のうちで、客観性が、判断を通して、形成される」（FS345）とし、主観の役割を強調している。しかし、ここでハイデガーの言う、そのうちで対象性が形成されるところの主観は、それ自体が、どのようなものであるのかを、今後、さらに明らかにされなければならないような意味での主観であり、自明のものとして捉えられているのではない。むしろそれは、認識論的主観をも包括する、生き生きとした歴史的精神として、今後、探究されるべきであるというのが、この時点でのハイデガーの展望であるといえる。

というのも、ハイデガーは、「対象性が、特有の《存在 Sein》あるいは《当為 Sollen》を意味するのか、あるいはそのどちらも意味せず、深いところに横たわる、生き生きとした精神という概念に含まれる、疑いもなく価値の問題と緊密に結び付けられた問題群を通して概念把握されるべきであるのかは、ここでは決定されていない」（FS347）とし、また、「認識論的な主観は、精神という、形而上学的に最も重要な意味を持っているのではないし、ましてや精神の完全な内実を意味しているのでもない」（FS349）としているからである。ハイ

---

<sup>32</sup> この変化の背後には、もともとハイデガーが関心を持って研究し、さらにこの年にはフライブルクへと転任してきたフッサールの影響があると思われる。フッサールの、心理主義を批判し、純粹論理的なものの客観性を説いた『論理学研究』から、1913年に出た『イデーン I』における、そうした客観性を意味内実として志向的に捉えとる時の起点となる、純粹な自我としての超越論的主観性を視野に入れた現象学的研究への進展は、当初、ハイデガーをとまどわせたようである。フッサールのハイデガーへの影響については、本論序章第五節を参照。

デガーは、「精神の完全な内実のうちへと立ち入ることによってはじめて、範疇問題は、その本来の深い次元と領域を受け取る」のだとし、「生き生きとした精神は、言葉の最も広い意味において、そのものとしての本質に従って歴史的な精神なのである」(FS349)とその歴史性に言及している。ハイデガーはさらに、「精神は、精神の遂行の豊かさの全体つまり精神の歴史が、精神の内で止揚されるときにのみ概念把握される」のであり、「そのような精神の哲学的な概念性における絶えず成長する豊かさとともに、神の絶対的な精神の生き生きとした概念把握のための持続的に高められた手段が、与えられる」(FS350)のだとする。こうした言葉からは、当時のハイデガーの研究が、一見、新カント派的・フッサールの見えようとも、その根底には、神学研究から出発した若き学究としてのハイデガー自身の、「神の絶対的な精神の生き生きとした概念把握」という独自の目標が、伏在していたことが、窺われるといえるだろう。

さて、ハイデガーはさらに、「もしも、ひとが、範疇からコスモスを作り出し、乏しい図式的なカテゴリー表を超え出てゆくことを考えたいならば歴史と歴史の文化哲学的・目的論的意味は、範疇問題にとって、意義の規定の要素とならねばならない」(FS350)とし、明らかに純粹論理的な存在論の通常枠内から飛び出して、歴史をも考慮した、より生き生きとした範疇を創設する必要を展望している。こうした目論見が、『存在と時間』の実存のカテゴリーへと繋がってゆくものであることは、わたしたちには、容易に見て取れよう。

またハイデガーは、中世の人間が超越へと関係付けられている仕方の特殊性を、類比概念を例に取りつつ指摘する。ハイデガーは、「この探求において形而上学的な現実性の問題に際して論じられた類比という概念」は、「かなり色あせた、もはや意味のない学校概念であるように見える」かもしれないが、実は、「感性的・非感性的な実在性の範疇領域における支配的な原理として、質的に豊かな価値のある、超越にかかわる中世の人間の体験の世界の概念的な表現を含んでいる」とし、「類比」は、「内面的な現存在の、魂の神へのしっかりと根づいた形式の超越的な根源的關係における概念的表現」であり、そうした根源的な関係は、中世においては、「まれな完結性において生き生きとしていた」のだとしている(FS350-351)。若きハイデガーが、あえて自らの教授資格請求論文において、中世哲学における範疇論と意義論を扱うことを選んだ理由は、おそらくは、そこにおいてこそ、こうした魂の神への超越的な根源的關係が、哲学的な体裁をとって精密に論じられていたがゆえであり、ここにこそ、ハイデガーの基本的な関心があったものと私たちは、考えることができるであろう。そしてこの教授資格請求論文においてハイデガーが見つめようとしていた魂の神への超越的な根源的關係は、ハイデガーの弟子であったレーヴィットが指摘するように、そこに「すでに後期のハイデッガーを認めることができる」ような、ハイデガーの存在思想にとって、通奏低音のごときものであるといえよう<sup>33</sup>。

さて、ハイデガーはさらに「(質的強度の意味における) そのつどの隔たりと接近によっ

<sup>33</sup> Vgl. Karl Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, 1965, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, S.20-21. Anm. レーヴィットは、ここでの「超越的なものへと広がる《魂の生の次元》を《存在へと身を開き-そこへと出で立つあり方(Ek-sistenz)》で、《神》を《存在(Sein)》で置き換えれば」「ひとは後期のハイデガーをすでに教授資格請求論文の中に認めることができる」と指摘している。

て、神と魂、彼岸と此岸のあいだの生の関わりの多様性は変化する」と指摘しつつ、「超越による形而上学的な絡み合いは、同時に多様な対象性の源であり、また内在的に人格的な個々人の生というこの上なく豊かな生の源である」とする (FS351)。ここでハイデガーの言う「超越」は、後のハイデガーにおいても基本的にそうであるように、そこにおいて「相関性に基づいて築き上げられた生の関わりが成立」しているようなものと捉えられており、こうした超越は、「唯一つの硬直した方向意味を持つのではなく、親和性のある精神的な個別性における生の関わりに向かって、また生の関わりから跳ね返されて流れる体験の流れと比較されうる」 (FS351) とされていることに、私たちは注意しなくてはならない。

さらに言えば、「超越」には、すでにこの時期においても、後期と同様、人間の主観の側の優位は認められていない。ハイデガーは、「相関性の一方の分節肢の絶対的な過大評価」は、この超越と「ともに考えられてはいない」とし (FS351)、「したがって価値定立は、もっぱら超越的なものへと傾くのではなくて、いわば、超越的なものの豊かさと絶対性によって照り返されて、個々人の内に置かれるのである」 (FS351) としている。言葉としては、新カント派的な「価値定立」を用いているが、見て取っているその内実においては、その「価値定立」を、人間の主観の側からの傾きとしてではなく、むしろ超越的なものの、こういってよければ存在の豊かさと絶対性の側からのイニシアティブによるものとして想定しているのが当時のハイデガーであると言えるであろう。

またハイデガーは、中世における魂の生の次元と今日の魂の生の次元との相違に触れ、中世の世界観は「きわめて根源的に意識的に目的論的に方向付けられているため」「体験の可能性と豊かさ」は、「超越的なものへと伸びている魂の生の次元によって条件づけられている」 (FS351) のに対して、今日の魂の生の次元は、「内容的に表面的拮がり」を持つと見ており、「この表面的で過ぎ去っている生の内容のもとで、増してゆく不確実さという諸可能性と、完全な方向感覚の喪失の諸可能性」が、中世におけるよりも「はるかに大きく、また限界なく存在している」 (FS351) としている。この時期において既に、現在の人間の日常の存在の様態を、頹落として特徴付けたのちのハイデガーの現代という時代への批判的な視点が、この結語の章において、見て取られうるのである<sup>34</sup>。

#### 第四節 ディルタイから修行時代のハイデガーが受取ったもの

さて、ハイデガーは、『初期論文集』の序文のなかで、「1910年から1914年にかけての刺激的な時代が齎したものは、相応しい仕方では語られることはできません。ただ、いくつかの選ばれたものの列挙を通して、暗示され得るだけです。」とし、「2倍に増えたニーチェの『力への意志』第二版、キルケゴールとドストエフスキーの著作の翻訳、ヘーゲルとシェリングへのしだいに生じた関心、リルケの文学作品とトラクルの詩、ディルタイの著作集」を挙げている (FS,X)。

さて、こうした列挙からは、この時期のハイデガーが、学位論文において扱われたような、

---

<sup>34</sup> この点も、レーヴィットの書物において指摘されている。Vgl. Karl Löwith, Heidegger Denker in dürftiger Zeit, 1965, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, S.20-21. Anm.

純粹論理学や判断論といったものだけではなく、修行時代を終えて、「事実的な生の経験」をこそ出発点とする哲学を志すようになるうえで、ディルタイの著作集が、他の列挙された書物や思想家とならんで、なんらかの重要な役割を果たしたことが、うかがえると言えよう。しかしそれは、当のハイデガー自身でさえ、適切に語ることの困難なほどの複雑な、漠然とした影響であって、列挙されたものすべてが渾然一体となって若いハイデガーの魂に語りかけ、影響し、また長い時間の内で消化され、のちのハイデガー自身の哲学のなかで解釈される、というような事態であったこともまた、彼の言葉自体から推察されるといえよう。

わたしたちは、ここでは、ごく簡単に、のちの講義での言及<sup>35</sup>などを参照しつつ、特にこの時期のハイデガーが、関心をもって読んだと思われるディルタイの書物の内容に基づいて、以下の三つの点を指摘するにとどめたい。

### （１） 哲学の出発点としての生—作用連関としての生の客観化への示唆—

ハイデガーが、この時期、著作集をとおして、あるいは、フライブルクへと転任してきたフッサールのディルタイへの関心<sup>36</sup>という、間接的な影響をも通して、ディルタイから受け取ったと思われるものは、ディルタイの、生をひとつの連関として捉える視点である。ディルタイは、「人類を包括する連関といえる生こそが、われわれの体験と理解に現われるもののすべてである」<sup>37</sup>とし、こうした作用連関としての生を哲学の出発点に据え、「了解のなかに現われた」「生の客観態を扱う」ところの精神科学を打ちたてようとする<sup>38</sup>。こうした「生」を扱う精神科学は、自然科学と異なる方法を取るが、それは、学である以上、客観性を持ったものでなくてはならない。ディルタイは、人間の了解の内容としての生の連関を、ひとつの客観性をもつ対象と見て、それを解釈学的方法によって、あらわにしようとするわけである。こうした企てにとっては、フッサール自身もおそらく気がついていたように、フッサールの現象学は、確かな理論的な基盤を与えるものとなりうる。明敏な若きハイデガーは、無論、そのことに思い至っていたと思われる。第一部でみるように、若きハイデガーは、自らの哲学の出発点を「事実的な生の経験」に置きつつ、現象学的方法によって、事

<sup>35</sup> ハイデガーは、1920年の『宗教現象学入門』講義において、「事実的な生の経験における歴史的なもの」は、「それに向かって事実的な生が自らを主張するところのもの」であるとしつつ、「ここで重要なのは、ディルタイの探究である」とし、ディルタイの『精神科学入門』および『啓蒙（←注に拠れば、正しくは18世紀）と歴史的な世界』、『15－16世紀における人間理解の分析』といった書名を挙げている（GA60,37）。

<sup>36</sup> 当時、ハイデガーの師フッサールも、ディルタイの影響を受けていたことが、榊原哲也氏の研究で明らかとなっている。榊原氏の研究によれば、フッサールは1905年のディルタイとの会話のあと、ディルタイの『精神科学序説』を1905年から1911年の間に読み、また1911年前後には『精神科学における歴史的な世界の構成』を読んだと推定される。（榊原哲也『フッサール現象学の生成』東京大学出版会2009年252頁参照。）榊原氏によれば、フッサールは例えば、ディルタイの著作の、「（精神科学においては諸事実が）内側から、リアルなものとして、生き生きとした一つの連関として原本的に現れる」「精神科学においては、心的生の連関が根源的に与えられている一つの連関として、どんな場合にも根底にある・・・自然を我々は説明するが、心的生をわれわれは了解するのである」といった箇所に傍線を引いている。（同書264頁参照）。

<sup>37</sup> ウィルヘルム・ディルタイ『精神科学における歴史的な世界の構成』以文社1981年、尾形良助訳、78頁参照。

<sup>38</sup> 同書97、99頁参照



実的な生を、テキストの解釈を通じて、露わにしようと企てるのである。この「事實的な生」は、ある時期に「現存在」という言葉へと置き移されてゆくのだが、ディルタイの解釈学の影響が、決して一時的なものではなかったことは、主著『存在と時間』においてハイデガーが、解釈学と現象学を存在への問いのための方法として、ふたつながら取りいれていることから、明らかであろう。

## （２）歴史的なものとして生を捉えることに関する影響

ディルタイがハイデガーに与えたと考えられる影響の二つめは、歴史的なものとしての生を、時間との関連の中で捉えようとする視点である。ディルタイは、「生は時間が迫ってくることと、きわめて緊密に関係している。生の全体的な性格である、生は崩壊するという事情、しかも同時に生はやはりある連関を形作り、その点で統一をなしている〈自己である〉ということなどは、時間のなせるわざである」として、生を時間との関係において捉えている<sup>39</sup>。また、ディルタイは、「意義」も生の時間の中で捉え、「意義」とは、「体験されたことや追体験されたことの経過をまとめて、記憶を生む統一」<sup>40</sup>であり、「人生の中でその部分が全体に対して有する特殊な関連の仕方である」<sup>41</sup>とし、「人生の最後の瞬間になって初めて、その意義に関しておおよそを見積もることができる」とする。このような、生の全体の意義を死にいたるまでの生の全体の連関の中で捉えようとするディルタイの見方は、1920年に行われた講義の中でのパウロ書簡における主の再臨の解釈のみならず、『存在と時間』における「死への存在」としての現存在の分析のなかにも、何らかの形で影響を与えたのではないかと推測される。

## （３）パウロおよびアウグスティヌスへの関心の喚起

また、ディルタイは、ハイデガーに、パウロおよびアウグスティヌスについての解釈への関心をも呼び起こしたのではないかと考えられる。すなわち、私たちが第一部でその内容を検討することになる、1920年代になされるハイデガーの「宗教現象学入門」でのパウロ書簡解釈および、「アウグスティヌスと新プラトン主義」講義は、そのような影響下に生まれたものと推察されるのである。というのも、『精神科学序説』のうちで、ディルタイは、「宗教的な生とは、神話的表象にも、形而上学にも、自己省察にも、等しく結びついてくる事態」であるが、「宗教的生とは、これらの現象とどれだけ密接に結びついているとしても、それらよりはるかに包括的な広がりをもつ事実として、それらから分離されなければならない」<sup>42</sup>とし、宗教的な生の実を、それ自体として取り出すべきことを説き、さらに、パウロ及びアウグスティヌスの重要性にも言及しているからである。

例えばパウロについては、ディルタイは、「パウロのような人物の良心の葛藤のなかで、ユダヤ教の律法、異教の世界意識、キリスト教信仰とが、最も内的に理解されながら対比さ

<sup>39</sup> 同書 206 頁参照。

<sup>40</sup> 同書 216 頁参照。

<sup>41</sup> 同書 212 頁参照。

<sup>42</sup> Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Contumax, 2010., S.130

れたとき、しかも生きた神の経験からそうしたとき、この意識のなかでは、大いなる歴史的過去と大いなる歴史的現在とが共存していたのであり、これら両者が宗教的基礎という最も深い基礎のうちで把握され、内的な移行が体験された。こうして心的生全体の歴史的発展に関する完全な意識がうまれたのである」<sup>43</sup>としている。

また、ディルタイは、アウグスティヌスへの新プラトン主義の影響についても批判的に言及している<sup>44</sup>のであり、こうしたことが、ハイデガーに、「アウグスティヌスと新プラトン主義」との関係の考察への動機を与えたのではないかと推察されるのである。

## 第五節 フッサール『論理学研究』と現象学的方法の存在への問いの方法としての摂取

ハイデガーは、彼自身の述懐<sup>45</sup>によれば、すでに 1909 年、フライブルク大学神学部の学生のころからフッサールの『論理学研究』を「熟読」していた。しかし、単に文献を読むだけでは、「現象学」の「思索の仕方を遂行することの内に達し得ない」ために「途方にくれた」状態であった。1916 年、そのフッサールがフライブルクへ来任する。ハイデガーは、1919 年にはその助手となり、フッサールから直接に、現象学的に「見ること」を学ぶことを得たのであった<sup>46</sup>。

私たちは、第一部において、ハイデガーが実際にフッサールから学んだ現象学的な見方をもとに、1920 年代前半のハイデガーが、パウロ、アウグスティヌス、アリストテレスの現象学的解釈を行うその仕方を見ることになるであろう。しかしそれは、もはや、フッサールの現象学と、まったく同一の方法といえない、ハイデガー的現象学の受容であることは、両者の書物を読み比べてみれば、明らかであろう。しかしながら、まず、ハイデガーが「現象学的な見方」というときの現象学が、ハイデガーの師であるフッサールによって創始されたものであり、ハイデガーがそれを摂取しつつ、それを自らの存在への問いという課題のもとに彼自身の方法として受容した以上は、ハイデガーの現象学の方法の理解のために、フッサール現象学を見ておく必要があることは、言を俟たない。とはいえ、時期によっても異なるフッサールの現象学の方法について、ここで詳しく検討することはできない。本節では、ハイデガーの存在の真理の基本構造を明らかにし、そのうえで存在と神の問題を考察する、というわたしたちの課題に関わる限りで、その基本的な方法を、ハ

---

<sup>43</sup> a.a.O.S.230.

<sup>44</sup> Vgl. .a.a.O.S231-241

<sup>45</sup> Vgl.Martin Heidegger,Mein Weg in die Phänomenologie, in Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag,2000, s.81-90. ハイデガー『存在と時間』III 中公クラシックス、2003 年の巻末の渡邊二郎の手によるハイデガーの年譜（同書 315-316 頁）をも参照。

<sup>46</sup> フッサールが、助手であったハイデガーに、「立ち入った個人的指導」と「未発表の諸探究をきわめて自由に見せ」ること通じて、「現象学的研究のこのうえなくさまざまな領域に親しませてくれた」ことは、ハイデガー自身が、感謝をもって報告しているところである。Vgl.Martin Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, siebzehnte Auflage,1993, s.38anm. 以下、この書物からの引用は、(SZ 頁数)によって記す。またこの箇所の邦訳としては、中公クラシックスの原佑・渡邊二郎訳を参照させていただいた。記して、心から感謝申し上げる。

イデガー自身ののちの述懐からしてもっとも大きく影響を受けたと思われる<sup>47</sup>フッサールの書物『論理学研究』の特に第6章に主として即しつつ、概観したあと、こうしたフッサール現象学の摂取の上に立った、ハイデガーの現象学的方法について、その接続関係を含めて、ごく簡単にではあるが、見ておきたい。

### (1) フッサール『論理学研究』〈1900-01〉の概要

まずフッサールは、心理主義を批判し、論理的な真理は、人間の心に備わっている規則ではなくて、「それ自体」が真であり、「真理は、これを判断によって把握するものが人間であれそれ以外のものであれ、天使であれ神々であれ、同一」であるという前提のもとに立つ (LI, 125) <sup>48</sup>。そして、「人種、個人および体験のリアルな多様性に対立する、このようなイデア的統一における真理について論ずるのが論理学の諸法則」であるとする (LI, 125)。真理は「諸現象と同列の現象ではな」い。たとえば「赤 (一般) についての意識」をわたしたちは持っているが、それは、どの個別的な「赤いもの」に即しても体験されているのだが、そうした個物の体験と同列の現象なのではなくて、「ひとつのイデア的統一」であり、私たちは「具体的―個別的なもの」に目を向けながらも、「個々の作用の中で思念される」「イデア的統一の同一性を明証的に認識」するという仕方で、「赤 (一般)」についての意識」を持っているのであり、それゆえにいろいろな個別的な「赤いもの」の同一性を認識することができるのである (LI, 135)。このような「純粋客観的イデア概念」を判断の根底にしたのが、「純粋論理学」であり、フッサールの立場なのであった。しかして、このような「純粋論理学」の「基本的諸概念やイデアの諸法則が《発生》する《諸源泉》を開明する」のが「現象学」である (LII, 7)。こうした動機から出発しつつ、フッサールは、「具体的な思考体験の現象学的分析」も、「純粋論理学の最も固有な領域に属していないとしても、やはりそれは純粋論理学的研究を促進するために不可欠」であるとして、具体的な思考体験を現象学的に記述し、分析することから研究を進めてゆく (LII, 9)。なぜなら、「論理的なものは」「当然具体的に充実されて与えられていなければならない」からである (LII, 9)。このようにフッサールは、「論理的諸理念」を、「認識論的に明晰判明にする」という「大きな課題」を果すべく、「現象学的分析」を始める。その詳細をここで追うことは出来ないが、そこで扱われている「記号」概念をめぐる現象学的分析では、例えば、チェスの規則が言及されている。チェスの駒に確定的な「遊戯の意味」を与えるのは、「遊戯の規則」である。それはいわば「記号」であり、それ自体としては感覚的直観によって対応物を物理的には見出しえないが、確かな客観性を具えており、それぞれの駒の動かし方や、遊戯の勝敗の決定の可能性を規定している。こうして与えられた「遊戯の意味」は、ひとつの「イデア的統一」を為していると考えられる。

<sup>47</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2000, S. 86-87.

<sup>48</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Felix Meiner Verlag, 2009. この書物は、1巻と2巻との合本で頁もそれぞれ1頁からはじまるため、この書物からの引用は、(L 巻数、頁数) で示すことにする。訳文は、エドムント・フッサール『論理学研究』1・2・3・4巻 立松弘孝訳 みすず書房 2002年を参照させていただいた。

同じような仕方で、「純粹論理学」も、「われわれがここで意味と呼んでいるイデア的統一」のみを「問題としている」とされるのである（LII、97）。

ところで、特定の個物に対する判断なら、何らかの感性的直観を介して与えられる。これに対して、「イデア的統一の相互関係を一般的に表現する判断」の場合はどうか。これを、フッサールは、感性的直観の作用と対比しつつ「範疇的直観」によって、その意識の志向が客観的相関者を見出す働きによって可能となっていると考える。つまり、「……である」という「存在」を表す語や、「量の諸形式と基数の諸規定など（Ein と Das 、 Und と Oder、Wenn と So、Alles と Kein、Etwas と Nichts）」は、「すべて重要な命題の諸要素であるが、しかしこれらに対応する対象的相関者（もちろん対象的相関者があるとしてのことであるが）をリアルな諸対象の、すなわち可能な感性的知覚の諸対象の領域に求めても」「無駄である」（LII,667）。だからといって、これらが「特定の心的作用の反省を通して、」「《内的知覚》の領域で発生する」とする「ロック以来」の「理論」は「根本的に間違った理論」であるとフッサールは考える。（LII, 667-668 ）たとえば、「ist」としての「存在」は、「任意の外的対象の實在的成素でないのと同様、何らかの内的対象の實在的成素でもない」が、「意味契機」として、「判断」の中に現われている。その際にはまだ、「存在」そのものが「判断の中に現われ」ているのではなく「である」という「小詞」の中で、ただ単に意味され、表意的に思念されているにすぎない。」しかし「その判断が充実されている場合、すなわち思念された事態が認知されている場合」には、「である」という存在「それ自身が与えられている」、もしくは「少なくとも与えられているものと推定されている」のである（LII, 668）。たとえば、「金は黄金色である」という判断においては、「金」と「黄金色」だけが、それ自身現出しているのではなく、「金は - 黄金色 - である」全体が「現出し」「明証的判断の統一を形成」しているのである（LII, 668）。「顕在的な言表に属する意味志向だけを判断と取らずに、それらに完全に適合する充実化をも判断と解する」ならば、確かに「存在は判断作用の中でのみ把握されうる」とする「説は正しい」。しかし、「決してこれは、存在の概念は、何らかの判断を反省することによって獲得されるはずであるとか、獲得されうる、ということではない」（LII, 668-669）。フッサールは、「金は黄金色である」という事態の判断内容（範疇的に直観される内容）と、この事態の判断を与える作用（範疇的直観の作用、いわば範疇的直観による知覚）との関係は、「感性的対象」と「感性的知覚」の關係に「似ている」とする（LII,669）。「事態と、（繫辞の意味での）存在の両概念の起源」は、「《判断の充実化そのもの》のうちにある」（LII,669-670）。このことは、繫辞としての「である」という「存在」ばかりでなく、他のイデア的統一としての概念の場合にも、あてはまる。それがそれ自体として持つ意味が「諸形式の中で我々の眼前に呈示され」、「範疇的に直観されている」ときに充実化が生じるのである。感性的な知覚も、範疇的な知覚も、「何かを《現実的なもの》、しかも《自己所与的なもの》として現出させる」ことを「特徴」としている点では、共通性を持つ（LII,672）。ただ、範疇的直観の対象は感性的対象よりも「高次の対象であると性格づけうる」のである（LII,674）。このようにして、フッサールは、「範疇的な諸作用をも直観

と解することによって始めて、従来の認識批判学が十分に解明し得なかった思考と直観の関係が、真に洞察可能になる」という見通しを持ってさらに研究を展開していったのであった (LII,695)。そして、続く『純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想 (イデーン) 1』においては、「考えられる究極の認識前提へと立ち返って問い直す方法を体系的に仕上げる」<sup>49</sup>という課題に取り組む。その究極の認識前提の探究は、「現象学的還元」という方法によって、わたしたちの自然的な態度を変更し、自然的な定立を「括弧に入れる」という「現象学的エポケー」を行ったときに獲得され開示される「あらゆる意味附与と存在確証との根源的な場所」としての「超越論的主観性」あるいは「純粹意識」という「経験領野」の探究として展開されることとなる。こうしたフッサールの現象学には、論理的な意味においての「存在」についてはあるが、「存在」を、感覚的直観によって捉えられる知覚の対象とは区別し、かつ、それ自体として範疇的直観によって捉えうるものとする点で、ハイデガーの「存在への問い」に方法的な拠り所を与えるものであったことは、容易に見て取られうる。ハイデガーは、こうしたフッサール現象学を摂取しつつ、自らの「存在への問い」を展開したのであった<sup>50</sup>。両者には、無論、相違点もあるが、にもかかわらずハイデガーは、フッサールの以上のような現象学的な見方の基本的な点、特に、人間が、客観的なものとして在るイデア的な統一体そのものを、それ自体として範疇的直観によって直観しようと考える現象学の根本にある見方を、彼なりの形で踏襲していると言えるのである。実際、1925 年夏学期の『時間概念の歴史への序説』講義のなかで、ハイデガー

<sup>49</sup> エトムント・フッサール『イデーン 1-1』 渡邊二郎訳 みすず書房 2001 年 13 頁参照。

<sup>50</sup> ハイデガーの現象学との関係については、注 46 をも参照。渡邊二郎『内面性の現象学』勁草書房 1978 年所収の「ハイデガーと現象学」(同書 118 頁 - 159 頁)によれば、ハイデガーは、フッサールの助手であった時代に『論理学研究』の、とくに第六研究に関心を持ち、「当時入手困難だった第 6 研究の再版を、フッサールに懇請した結果」「フッサールは、その『懇請に負けて』『古い形のまま』1922 年これを再刊」した。そしてハイデガーは、「日本人留学生と一緒に、毎週規則的に『論理学研究』を読んだ」とされる(同書 128 頁参照)。(ちなみに、ハイデガー自身の記述では mit älteren Schülern となっている。

Vgl. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag .2000.s.87) 渡邊二郎によれば、「当時のハイデッガーに実っていった洞察」とは、「フッサールの『意識諸作用の現象学』において、『諸現象がおのれ自身を告示すること』と称されている事態は、実は『もっと根源的には』、アリストテレスや全ギリシア的思惟において『アレーティア』として、つまり『現存者の顕現』『現存者がおのれを示すこと』として『思惟されていたものだった』ということであり、『本来、現象学において扱われるべき(事象そのもの)とは、(意識とその対象性)ではなく、『存在者の存在』である、ということであるとされる(同書 129-130 頁参照)。よって、フッサールの現象学が『意識』を問題とするのに対して、ハイデガーでは、『存在者の存在』を問題とするという点に、決定的な隔たりがあるというのが、渡邊二郎の指摘である(同書 132 参照)。この問題については、また、Jiro Watanabe, “Heidegger’s phenomenology of being and Husserl’s phenomenology of consciousness” (Phenomenology world-wide, Foundations·Expanding Dynamics·Life·Engagements, A Guide for Research and Study, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, Encyclopedia of Leaning, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/ Boston / London, 2002, p.240-251. 参照。むろん、この場合、フッサールの立場からすれば、ハイデガーの言う『存在者の存在』とは、意識或いは超越論的主観性の領野において見て取られるもののことを意味しているに過ぎないのではないか、との反論が可能であろう。しかしながら、ハイデガーの立場からすれば、存在は、意識において見て取られるとしても、意識や主観の成立に先立って与えられているとするならば、存在者の存在こそが何よりも先立って問われなければならないものであることになるであろうし、また、フッサールでは所与であるところの超越論的主観のその成立を可能化しているものについても、ハイデガーはさらに時間を地平として問うことを試みているのであり、その意味で、彼があらたに、フッサールの『意識』の現象学を、『存在』の現象学へと展開しなければならないと考えたことには、哲学的な必然性があったということになる。

は、「志向性、範疇的直観、アプリアリの根源的な意味」を現象学の「決定的な発見」として特に取上げて解説し（GA 20,34-103<sup>51</sup>）、なかでも「範疇的直観の発見の決定的なところ」は、「イデア的存立がそれ自体においてそれ自身を示すような作用があり、このイデア的存立は、この作用の作り物、思惟や主観の機能ではないということ」（GA 20, 97）を示したことにあり、「より狭い意味」では、「範疇的直観の発見は、抽象（イデア視）、理念の把握の現実的な理解を示した」ことにその意義があるとし、「それによって哲学研究は、アプリアリなものをより鋭く把握し、アプリアリな存在の意味の性格付けを準備することができる状態におかれた」（GA 29,98）のだと講義しているのである。

## （２） 「事實的生」の現象学へ

さて、ハイデガーは、すでに前節で見たように、この時期、ディルタイからも多くを学んでいた。そのひとつが、「生」への眼差しであったと言えよう。それゆえ 1919・20 年冬学期講義において、ハイデガーは、「現象学こそ根源学そのもの」、であるとすると同時に、それは、「対自的かつ即自的な生（Leben an und für sich）」の「絶対的根源の学」（GA 58,2）であるとして、「事實的生」を彼の現象学の「出発点」とするのである（GA 58,25,54）。

そして、1920・21 年冬学期の『宗教現象学入門』講義においては、「事實的生」を解明するための現象学の方法について、「形式的告知（formal Anzeige）」ということ語る。ハイデガーによれば、生のうちの「あらゆる経験」が、「現象」の中へと「受取られ」「現象」として「問われうる」。それは、「根元的な《何》つまり、そのうちで経験されたもの（内容）に従って」問われうるか、「根元的な《如何に》すなわちそのうちでそれが経験される仕方（関わり）に従って問われうるか、「根元的な《如何に》すなわち関係意味のうちで遂行される仕方（遂行）に従って」問われうるか、である（GA 60,63）。したがって、「現象」とはこれら三つの方向に従った「意味全体性」（GA 60,63）であり、「《現象学》とはこの意味全体性の解明」だとされるのである（GA 60,63）。

ハイデガーは、ここではこれ以上現象学の方法について詳しく語ってはいない。しかしあえて、ここで問題にされている「宗教現象学」に即して考えてみるなら、宗教現象のその対象は、宗教的な生において、経験されているすべてのもの、すなわち、生のうちでの神の経験をも含むことになるであろう。しかもその場合の現象としての神経験とは、事實的な宗教的な生のうちで、神として経験されたもののその内容、それがいかに経験されたのかというその仕方、その神との関係が生のうちでいかに遂行されたのかというその遂行の仕方の三つからなる意味全体性を指すことになるだろう。そして、その意味全体性を解明することが、神経験の現象学的な解明ということになるであろう。そのような解明の内実に関しては、私たちは、第一部第一章で見ることになる。ここでは、こうした方法による神

---

<sup>51</sup> Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Band 20, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1994, S. 34-103 （創文社版のハイデッガー全集 第 20 巻 常俊宗三郎・嶺秀樹 他訳 1994 年の訳文をも参照）

経験の記述が可能であるための理論的な基礎を、ハイデガーは、フッサールの『論理学研究』における、意味としてのイデア的な統一の客観性と、その範疇的直観による直観可能性として、受取っていたと考えられることを、確認するにとどめておこう。

### (3) 『存在と時間』の現象学

次に、『存在と時間』における現象学についてハイデガーの言葉に即しつつ概観し、フッサール現象学の影響のもと、アリストテレス研究からも示唆を得て成立したハイデガーにおける現象学とはどのようなものかを見てみよう。

『存在と時間』において、ハイデガーは、周知のように、人間を術語的に「現存在」と表現する (SZ11)。そして、「存在了解は、それ自身現存在のひとつの存在規定性」であるとする (SZ12)。このように発端を置くことで、ハイデガーは、フッサールの「意識」の現象学とは異なる<sup>52</sup>、自身の「存在」の現象学を開始するのだが、その際の、現存在には存在了解が備わっていると見るその見方は、フッサールが、人間には、イデア的統一体としての意味をそれ自体として範疇的直観によって直観しうるとしたその基本アイデアを、受継いだものと考えられる。ハイデガーは、「現象」という言葉について、そのギリシア語の語源の持つ「みずからを、みずから自身に即して示すもの *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*」つまり「あきらかなもの *das Offenbare*」 (SZ28) という意味を堅持すべきであるとする。こうした現象は、「何らかのあるものが出会う際立った仕方 *eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas*」を意味する (SZ31)。では、『存在と時間』の現象学において「見えるようにさせる」べき当のものである「現象」とは、何なのか。それは、「さしあたって大抵は、みずからをまさに示さないもの、さしあたって大抵はみずからを示しているものに対して、隠されているもの、しかし同時に、本質的には、さしあたって大抵はみずからを示すものに属し、つまりはその意味と根拠をなしているところのもの」であり、それが「存在者の存在」<sup>53</sup>と呼ばれるのである (SZ35)。ハイデ

<sup>52</sup> 『存在と時間』に先立つ、1923年／24年の冬学期講義『現象学的研究への入門』の中で、ハイデガーは、「コギト・スムはフッサールでは議論されないだけでなく、自明のものとして受入れられる。意識は全くそれ以上さらに問われることのない端緒であり、還元全体がそれへと方向付けられている」と指摘し、このように「コギト・スム」を「意識の絶対的自己明証性の端緒定立のための」「確実なもの」として受入れられることによって、志向性の研究は、「認識作用における志向的なもの」へと方向付けられ、「明証性の解釈」は、「思念されたものとそのもののそれ自身において把握されたものとの一致」として解釈され、「事象そのものへ」という現象学の原則は、「事象が学のテーマとして扱われる限りでのその事象へ」と限定されることになるとし、こうした意識を端緒とする現象学では、「生そのものをその本来の存在において理解し、生の存在性格への問いに答えるに至らない」と批判している。(ハイデガー全集 第17巻 『現象学的研究への入門』 加藤精司・アロイス・ハルダー訳 創文社 2001年 290-294頁参照。ただし、表現の統一のため、訳語を一部変更して引用させていただいた。)

<sup>53</sup> より正確に言うなら、「それ自身においておのれを示すもの」というのが、「現象」の「形式的概念」であり、これは、「けっして事象の背後や根底に、物自体のように隠れているものに関係して言われる概念では全くない」のであり、「さまざまな事実のうちにすでに働き現われていて、それを見る人によって見られるもののこと」である。「この《現象》が《存在者》のそれと解されるとき、そこに(通俗的な現象概念)ができあがり、《存在者の存在》のそれと考えられるとき、それが(現象学的な現象概念)」である。ハイデガーにとっての現象は、このうちの「現象学的な現象概念」であるところの「存在者の存在」が「おのれをあらわにして示すという意味での存在の現象」のことであり、それは、「もろもろの《事實的》なもののなかで働いている《本質的構造》なのであると考えられる。(渡邊二郎『内面性の現象学』勁草書房 1978

ガーの『存在と時間』における現象学は、したがって、存在者の存在についての学であり、「存在者の存在」は、現象学的方法によって見えてくるものであるから、「存在論は、ただ現象学としてのみ可能」であるとされるのであった（SZ35）。こうした、術語の上では、まったくフッサールの現象学とは異なったように見えるハイデガーの記述ではあるが、そこには、人間の心理的なものに拠るのではない、それ自体としての存在が現象としてみずからを与えてくるときに、人間は、それに接しうるものであるという、現象学的見方の共通の前提が受け継がれていたと考えられるのである<sup>54</sup>。

## 第六節 1918・19年の未完の講義草案（中世神秘主義の哲学的基礎）とハイデガーの当時の秘められた関心の所在

私たちは、序論を締めくくるにあたって、ハイデガー全集第 60 巻に収められた、1918・19 年に書かれた未完の講義草案の内容を、見ておきたい。この講義草案は、実際には、講義されることのなかった、「中世神秘主義の哲学的基礎」と題する講義のための草案であり、決して完成度の高いものではないが、少なくとも当時のハイデガーが、私たちがこ

---

年 98 頁参照)

<sup>54</sup> 周知のように、フッサールの意識の現象学から、ハイデガーの存在の現象学への道は、一直線につながるようなものではなく、アリストテレスを主とした、ギリシアにおける非秘匿性としてのアレーティア概念の解釈を経由している。ハイデガーは、『論理学研究』をフッサールの助手のところに研究しつつ、そのなかで、「意識の諸行為の現象学にとって諸現象が自ら自身を告げることとして生じていることは、より根源的には、アリストテレスとギリシアの思索とギリシア人全体においてアレーティアとして、すなわち、その現われが自らを示すことであるような現前しているものの非秘匿性として思索されていたのだ、ということ、基礎のある見解に導かれてというよりもある予感に導かれて経験した」としている。(vgl. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, 2000, s.87) しかしながら、その基本的な現象学の着想を、ハイデガーがフッサールから受継いでいることは、確かであるとわたしたちには思われる。また、ハイデガーは、1923・24 冬学期のマルブルク講義『現象学的研究への入門』において、アリストテレスの現象（ファイノメン）と学（ロゴス）の概念を解釈した後、「フッサールの現象学的還元について、それは周囲世界について、「その世界そのものをその根源的所与性において見ることで、そしてその世界への私の取る態度も一緒に見ることであり」「還元」は「すべての可能なだけの存在が視野に入る可能性を形成するのである」とする。（GA 17, 259—260）そしてフッサールは、意識の根本構造を「志向性」の内に見ることを指摘する。フッサールにとって「意識の志向性自体は、自我の何かある状態ではなくて、この〈へと一向かっている〉ことの中で向かわれているその何かが共に与えられているのである。志向性は、ある独特な心的事象とみなされるべきではなくて、或るものとの出会い方として与えられるべきである。そのようにして、出会われるものがその出会うことと共にまなざしの中にはいつてくるのである。すなわち、へと一向かうことがその特種な、向かっている何かと一つになっていることである。これが志向性でもってはじめから考えられていることの基礎的な意味である。したがってこの立場では、思考作用と一緒にあって思考されたものが、接近と交渉そのものにとってのそれのそのつどの出会い方における在るものとして与えられていることになるのである。志向性のこの発見と共に哲学史全体の中ではじめて徹底した存在論的研究のための道がはっきりと与えられることになる」（GA 17, 260）のであり、「肝心なのは、意識とは、志向性の基本的構造の意味でとられると、そこにおいて各々の超越論的存在そのものが現われ、見出されうるところの可能的な存在の領分である、ということなのである。」（GA 17, 264）とする。しかしながら、フッサールでは、デカルトでさえ「神の絶対存在への還帰によって証明しよう」としていたコギトが、「意識の端緒の定立」として議論なくして受入れられており、「今やコギトはこの絶対的な存在領域そのものの把握にとって明確な規範として最初から定立される」とし、コギトの存在性格が問われないことを批判している（GA 17, 267—268）（ここでの引用に際しては、創文社版のハイデッガー全集第 17 巻 加藤精司 他訳 2001 年の訳文を、一部を表現の統一のために変えて使用させていただいた）。



れまで見てきた分野とは異なる哲学の領域への関心をもっていたことを示す資料としては、重要な意味を持つものと考えられる。

草稿からは、ハイデガーが、講義の中で、中世神秘主義を、まず「体験（生）」として見て、この体験そのものを「体験されたことの理論」や「体験自体の理論」ではなく、「体験（生）と密接に、また部分的には必然的に結び付けられているもの」としての「体験自体の振舞い」として扱うことを企てている（GA60,304）ことが窺われる。しかし一方で、そういった、宗教的な体験に基づいた宗教的な生の意識を扱うことの「困難」さとして、「ただ宗教的な人間だけが、宗教的な生を了解できる」（GA60,304）という点を挙げ、というのも、宗教的な人間でない場合には、「その人間は、何ら真性な所与性をもっていないだろうから」（GA60,304）とも書き記している。宗教的な生や体験、ましてや中世の神秘主義のそれを、体験そのものとして扱う場合には、それを了解できる人間が、宗教的な体験を自ら持つものに限られるということになれば、神学部での講義ならばともかく、哲学部の講義としては、十分な成果を期待できないことは明らかであったといえよう。この困難さが、直接の原因であるかどうかは、定かではないが、この講義は実際にはなされず、またその後も、神秘主義の哲学的基礎をそれ自体として講義するという試みは、なされることはなかった<sup>55</sup>。それどころか、主著『存在と時間』においては、人間ならば誰でも了解しうるような、現存在の日常性から、分析が開始され、その中心である現存在の本来性の分析においても、宗教的な現存在でなくては理解できないような要素は、注意深く取り除かれているといつてよい。しかしながら、『存在と時間』に宗教的な要素が直接に見当らないからといって、ハイデガーが、個人として、宗教的な生に何らの理解も関心もなかったことにはならないことは、この草稿からも、明らかであるといえよう。

私たちはこの草稿から読取れるハイデガーの関心を、ここでは1. エックハルトへの言及、2. シュライエルマッハーの『宗教の本質について』の第二編についての言及、3. ベルナルドゥス『雅歌についての説教』の第三についての言及およびアヴィラの聖テレサの『靈魂の城』についての言及に絞って、見ておきたい。

### （1）マイスター・エックハルト<sup>56</sup>へのハイデガーの言及と、その関心の所在

<sup>55</sup> ただし、後年の『野の道の対話』のなかで、エックハルトの思想の鍵語のひとつで、「離脱」とほぼ同様の意味を持つ *Gelassenheit* が、中心的に扱われている。ヘルマンは、後期ハイデガーの呼び求める促しと神との関係を考究した論稿の最終章で、エックハルトとハイデガーの *Gelassenheit* について扱っている。そこでは、エックハルトの自己の固有の意思を離れて神の意志に委ねるという人間の神への真正な関係を意味する *Gelassenheit* は、「呼び求める促しに聴従帰属する *Gelassenheit* の内部で遂行される」として、ハイデガーの存在の思索におけるエックハルトの思想との関係を重視している。（Vgl. Friedrich-Wilhelm v. Hermann, *Wege ins Ereignis*, Vittorio Klostermann, 1994, S.371-386）

<sup>56</sup> エックハルトの著作には、ラテン語のものと、ドイツ語のものがあるが、ラテン語諸著作の写本が発見されたのは、1880年のことであるが、ラテン語著作が刊行され始めたのは、1920年代以降である。したがって、ハイデガーがこの草稿を記している段階では、まだ、刊行されていないものと考えられる。ドイツ語説教の写本は、F・プファイファーによって収集され、1857年にはじめて刊行され、広く読まれた。エックハルトの直接の筆になるとされている唯一のドイツ語の著作は『神の慰めの書』であり、そこでは、「魂における神の子の誕生」が説かれる。上田閑照によれば、「魂における神の子の誕生」とは、「元来神の内的生命の出来事」であるものが、「ある実存的条件のもとに、まさに《神と魂》のこととして生起する」ということであり、「それが、神にとっての神の具体性であり、魂にとっては魂の本来性」であるとされる（上田閑照『エックハルト』講談社学術文庫 1998年 177頁参照）。

さて、ハイデガーは、草稿の中で、「マイスター・エックハルトにおける非合理性」と題して、短い考察を書き記している。そこではハイデガーは、エックハルトの神秘主義における非合理とは、「合理性以前の多様なものの充満」といった意味での「非合理」ではないとする<sup>57</sup>。むしろ、ハイデガーは、エックハルトの神秘主義を、合理主義を超えた合理主義よりも高いところに到達したものとみているのであり、「宗教的体験の直接性、すなわち聖なるもの、神的なものへの献身の妨げることのできない生き生きとした性質は、規定され、史的に条件付けられた認識論と心理学の頂点として生じるのであり、まさに新しいものを生み出し、また、体験の生き生きとした性質の相関者を生み出すのである」(GA60,135)と記しているのである。

エックハルトは、その論述『離脱について』において、神は、最高のものへと準備の出来た、すなわち、あれやこれやといった対象から離脱した心に働きかけるのであり、離脱こそ、「ただひとつの必要なもの」であると説いている。またエックハルトは、「アウグスティヌスは、《魂は、魂にとってあらゆる事物が無となるまさにその場所に、神的な自然本性において、天国への入り口を持っている》と語っているが、この入り口が、この地上では純粋な離脱なのである」<sup>58</sup>としている。この「離脱」は、それによって外面的な活動が静止するような状態を意味するものではなくて、あくまでも内面的なあり方を意味している。エックハルトは、あらゆる人間には、外的な人間と内的な人間という2重性があるのであり、この離脱は、内的な人間における不動の離脱であるとする。ここでの不動という意味は、キリストが外的な人間としては「私の魂は死ぬほど悲しい」と語ったときにも、キリストの内面においては存したと考えられる離脱であり、それはちょうど、扉が開いたり、閉じたりする際にも、その扉の回転を支える蝶番が不動であるのと同じ様な状態であり、このような意味でキリストは常に「不動の離脱のうちに立っていた」のだと説くのである<sup>59</sup>。このように離脱とは、外的な活動に対して己を閉ざして無関心になるということの意味しているのではなく、どのような外的な活動や外的な感情の表出ともかわりなく、内的な人間としての己が不動であるということであり、どのような活動の中にあっても、内面的には、あれこれの対象によって心を奪われることなく、すべての対象的な事物への執着から離れた状態のことなのであった。

ハイデガーは、こうした「離脱」をエックハルトにおける「中心概念」と捉えている(GA60,318)。ハイデガーは、「多様なものは、生すなわち主体を分散させ、落ち着かなさへともたらす」(GA60,317)のであり、「多様性から遠ざかる過程、すなわち、根拠へ、根源へ、その根へと戻ろうとする方向」(GA60,316)において、絶えず前進しつつ、「あらゆる変化、多性、時間を排除」しながら絶対的な一性へと向かう動的なものとしてこの「離脱」を捉えているといえよう。ハイデガーは、その際、「真なる、善なる、美なるものの何らかの合成」として「聖なるものの価値を理解する意見」は、「完全に誤っている」とし、絶対

<sup>57</sup> Vgl. GA60,315f.

<sup>58</sup> Vgl. Meister Eckhart, Von der Abgeschiedenheit, in *Vom Wunder der Seele*, Reclam, 2002, S. 27.

<sup>59</sup> Vgl. a.a.O. S. 27-28..

的なものは、「神と魂の根底の名状し難さ」の領域において、「何らの対象性もない」ものとして理解されるべきであると考えていることに注意しなければならない（GA60,316）。ハイデガーは、「離脱」を、常に五官を通して入ってくる多様なものの対象性を、内的にそれに捕われないという意味においてそのつど捨象してゆく動的な過程として捉えているのである。

## （２）シュライエルマッハー『宗教の本質について』第二篇についての言及とハイデガーの関心

ハイデガーは、エックハルトへの言及について、シュライエルマッハーの『宗教の本質について』第二篇<sup>60</sup>について、草稿の中で抜き書きしつつ、その概要をまとめている。

シュライエルマッハーは、『宗教の本質について』の第二編において、宗教を「宇宙を直観すること<sup>61</sup>」であるとし、形而上学および道徳からは峻別すべきことを説く<sup>62</sup>。そして、「宗教は宇宙の存在と行為とに関する直接経験、および個々の直観と感情において成立している」<sup>63</sup>とし、直感と共に、宗教的感情を直観と不可分のものとして重要視し、ハイデガーも草稿において引用しているように、「宗教的感情は、あたかも聖なる音楽のように、あらゆる人間の行動に随伴すべきである。ひとは万事を宗教とともに為すべきであって、宗教から為すべきではない」と主張する<sup>64</sup>。

さて、シュライエルマッハーの言う宇宙の直観の内容とはどのようなものか。彼は、「自然の科学的力、物体自身を形成し且つ破壊する永遠の法則、すべてこれ等のものにおいて、我々は、最も明瞭に最も神聖に、宇宙を直観している」とする<sup>65</sup>。そして自然の内に働く「世界精神」を見て取ることのうちに「宇宙の直観」があるとし、「この宇宙の直観に至るところで認め、あらゆる変化においてのみでなく、あらゆる存在そのものにおいて、この精神の働きと、この法則の表現および実現以外の何物をも発見しない人だけには、一切の可視的なものもまた、教化され、神に拠って貫徹された、一なる世界である」とし、「古代ギリシャの賢人たち」には「かくの如き自然観が欠けてはいなかった」<sup>66</sup>とする。しかし、こうした意味での自然の概念は、「自然から得る」のではなく、「本来、内的生命の奥から生じる」のであり、「内的生命こそは、本来、宗教が目指し、且つそこから世界の直観を受け取るとこ

<sup>60</sup> Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion*, Reclam, 2007, S. 27-89. 訳文については、シュライエルマッヘル『宗教論』 佐野勝也・石井次郎訳 岩波文庫 昭和 24 年のものを使用させていただいた。

<sup>61</sup> シュライエルマッヘル『宗教論』 佐野勝也・石井次郎訳 岩波文庫 昭和 24 年 53 頁参照。

<sup>62</sup> ここでの「形而上学」は、カント的な「超越論哲学」をも含み、「宇宙を分類してそれぞれの本質に分ち、存在するものの根底を追究し、現実的なものの必然性を演繹し、自分自身の中から世界の実在性と世界の法則とを紡ぎ出す」ものとされ、また、「道徳」は、「人間の本性および人間の宇宙に対する関係の本性から義務の体系を展開させ、専制的権力をもって行為を命じ且つ禁止する」ものとされる。（シュライエルマッヘル『宗教論』 佐野勝也・石井次郎訳 岩波文庫 昭和 24 年 43 頁参照。）

<sup>63</sup> 同書 55 頁参照。

<sup>64</sup> 同書 63-64 頁参照。ハイデガーは、草稿に“Alles mit Religion tun, nicht aus Religion. Religion soll wie eine heilige Musik alles Tun des Lebens begleiten” (GA60,322) と、シュライエルマッハーの言葉を記している。

<sup>65</sup> 同書 78 頁

<sup>66</sup> 同書 78 頁参照。

ろのもの」であるとするのである<sup>67</sup>。

シュライエルマッハーにとっては、「人間性」<sup>68</sup>は、「ただ個々のものと一者との中間存在であり、無限者に至る途上の休み場に過ぎない」と捉えられる。そして、「人間とその現象とを直接宇宙に関係させんがためには、人間性以上の高尚な性格が、人間の中に発見されなければならない。かくの如き人間性以外のまた以上のあるものへの憧憬に向かって、すべての宗教は努力し、かくして宇宙と人間性中に共通に存するいっそう高尚なものに依って捉えられようとしている」のだとされる<sup>69</sup>。

さらに、シュライエルマッハーは、「神」について、「私にとって神は一個の宗教的直観の方法に過ぎず、その他の直観方法は、それが他の直観方法から独立しているように神からも独立しており、私の立場および諸君がご存知の私の概念に依れば《神なしには宗教なし》なる信仰は全然成立し得ない」と主張する<sup>70</sup>。シュライエルマッハーによれば、「宗教において神の観念は諸君が思うほど高くはない」<sup>71</sup>のであって、宗教の目的は、「我々の人格の輪郭が拡張されて、次第に無限者の中に没し去り、宇宙を直観することに依って我々が宇宙とできるだけ一つとなるということ」<sup>72</sup>、「人間性の彼方、人間性以上において宇宙を発見すること」<sup>73</sup>、そして宇宙に働く「世界精神を愛し、喜んでその働きを眺めること」<sup>74</sup>であるとされるのである<sup>75</sup>。

若きハイデガーが、シュライエルマッハーに関心を示し、その宗教の本質についての洞察から、宗教が形而上学および道徳からは区別された、宗教に固有の領域をもっているという考え方に、一定の共感を持っていたことは、この講義草稿に残された、特に自身の批判を加えることなくシュライエルマッハーの主張を書き写したメモを見る限り、確かであるように思われる。ハイデガーは、こうしたシュライエルマッハーの、形而上学や道徳とは区別されたものとしての宗教の本質についての洞察に対して、こうした宗教の固有の本質を明らかにするためには、現象学におけるエポケーが、「有効」なのではないかという考えを、草稿に記してもいるのである（GA60,320）。

また、草稿では特に触れられていないものの、人間の内に働く生命の力によって、自然の働きの内に宇宙を直観しようとし、古代ギリシアの賢人たちの自然観を評価するシュライエ

---

<sup>67</sup> 同書 78—79 頁参照。

<sup>68</sup> 同書 92 頁参照。

<sup>69</sup> 同書 92 頁参照。

<sup>70</sup> 同書 106 頁参照。

<sup>71</sup> 同書 110 頁参照。

<sup>72</sup> 同書 111 頁参照。

<sup>73</sup> 同書 112 頁参照。

<sup>74</sup> Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion, und Frucht ist nicht in der Liebe. (Vgl. Friedrich Schleiermacher, Über die Religion, Reclam, 2007, S.54)

<sup>75</sup> こうしたシュライエルマッハーの宗教の本質についての理解は、キリスト教世界にとっては受け入れがたい面を含むかもしれないが、佛教のように神に重きをおかない宗教にも当てはまるより普遍的な宗教の本質を言い当てている面があることは、否定できないであろう。ちなみに、ここでの「宇宙」をもしも後期ハイデガーの「ピュシス概念」としての「聖なるもの」と置き換えてみるならば、シュライエルマッハーの神の位置付けは、ハイデガーのそれと親近性のあるものであることが、判明するのではないだろうか。

ルマッハーの見方は、後のハイデガー自身のソクラテス以前の哲学者にまで遡って考察されるピュシス概念への関心と共通する面を持つように思われる。

### (3) ベルナルドゥス『雅歌についての説教』の第三についての言及およびアヴィラの聖テレサの『靈魂の城』についての言及

ハイデガーは、草稿の中で、ベルナルドゥスの『雅歌についての説教』の第三番にも触れている。この説教では、ベルナルドゥスは、まず、「今日は経験という書物から読取ることにはしたい。したがって、あなたがたは自己自身のもとに立ち返り、これから語られるべきことがらについて各々自分の良心に目を向けてもらいたい」と聴衆に語りかけている<sup>76</sup>。ハイデガーは、この冒頭の「今日は私たちは、経験という書物において読む(Hodie legimus in libro experientiae)」を引用し、「今日、私たちは、人格的な経験の領野において理解しつつ(記述しつつ)じっくり考えることを欲している」(GA60,334)とこれを訳し、また「固有の体験領域へともどり向かうこと、固有の意識が告げることにじっくりと耳を傾けること」(GA334)と続けている。ハイデガーは、自らの宗教的な体験を振り返り、それをもとに説教の内容の理解を求めるこの説教の為され方に、ここで注目しているのである。それは直接的には、当時のハイデガーの関心事であった、現象学的なもの、解釈学的なものが、ベルナルドゥスの語り方の中に見出せることへの注目であるといえようが、さらに考えてみれば、私たちは、たとえ自らの属している宗教の聖職者が何事か宗教的な経験を語った言葉を聞いたとしても、それが「違う」と自らの良心が告げる声を聴くならば、自らのうちに受入れることはできない。とすれば、聖書の啓示の解釈や、聖職者の宗教的な経験についてさえも、それを聴こうとするのかどうかの選択は、自らの心のうちにおける良心の声に聴き従うことによって行われるものであることを、ここでベルナルドゥスは、前提としているのであり、ハイデガーは、このベルナルドゥスの語りを通じて、こうした実存の領域での経験に目を向けているとも考えられるように思われる。

また、「一挙に最高のものとされることを私は欲しない。次第に前進することを私は欲する」(GA60,355)という説教のなかの言葉にも、ハイデガーは注目し、ここに、時間の中でゆっくりと前進してゆくものとしての「史的なもの」を、宗教的な経験として捉えようとしている。

またハイデガーは、アヴィラの聖テレサの『靈魂の城』<sup>77</sup>にも触れて、「この魂のうちに、どんなに偉大な素晴らしいものがありえるのか、あるいは、だれが靈魂のうちに住んでいる

<sup>76</sup> 『キリスト教神秘主義著作集第2巻ベルナル』教文館、金子晴勇訳、2005年76頁参照。

<sup>77</sup> 周知のように、『靈魂の城』は、魂を、その内奥に神の住む、神の光によって照らされたひとつの城のイメージを用いて語ったカトリック神秘霊性の重要な著作である。聖テレサは、靈魂の城には7つの住まいがあるという比喩を用いて、第一の住まいから順番に魂のあり方の諸段階を明らかにし、最後の第七の住まいにおいては、「三つのペルソナがみな、靈魂と御交わりくださり、靈魂に語りかけ、聖福音書に記されている《彼を愛し、彼の御言葉を守る人の靈魂の内に、彼と御父と聖霊は来てくださり、お住まいになるであろう》との主の御言葉の意味を靈魂に悟らせるのです」とし、しかもそうした状態になることは、呆然自失の状態のようになることを意味するのではなく、むしろ、「靈魂は神への奉仕のことに関することに、以前よりももっとよく心を配ることができるのです」と説く。(アヴィラの聖女テレサ『靈魂の城』高橋テレサ訳、聖母文庫、1992年参照。)

のか、あるいは、どんな価値を、どんな尊さを靈魂が持っているのかを、少なくとも、私たちは、まれにしか心にとめていません。」(GA60,336)の言葉を引き、また「魂は、《何らかの仕方で》神に向かつており、神的なもの、神の住居、根源的な動機である(エックハルト参照)」とも記している(GA60,336)。若きハイデガーが、神と魂のこうした関係に、関心と理解をもっていたことを、私たちは、忘れてはならないだろう。

さらにまた、ハイデガーは、聖テレサの「(魂における神の住居のような、宗教的なものと、聖なるもの一般といったような)ことがらを信じていない者は、また、それについて何も経験しません。というのも、主は、ひとが主に対しなんらの基準も目的もなくその業において信じるのをこよなくお喜びになるからです。」という言葉、また「というのも、私が語ろうとすることは、経験が現にないところには、非常に困難で曖昧だからです」との言葉を記し、こうした宗教体験は、体験したことのあるものだけが理解できるものであることを、再確認して(GA60,337)この草稿の筆を置いている。

## 第一部 ハイデガー存在論の形成過程

### 第一章 「宗教的生の現象学」におけるパウロ書簡解釈と原キリスト教的な生の経験

本章では、初期ハイデガーのパウロ解釈講義（1920・21年冬学期講義『宗教現象学入門』の第二部・全集第60巻『宗教的生の現象学』1995年刊所収<sup>78</sup>）を主たるテキストとして扱い、原キリスト教的な生の経験のなかに、ハイデガーがどのような事実的な生の経験を見て取っているのかを、テキストに即して探究する。それによって、わたしたちは、終わりへと至るまで不安であらざるをえない世のもとで、自らへと呼びかけてくる神のことはを受入れ、またそれを他者に告げ知らせ、キリスト者の共同体という新たな共世界の意義連関を形成しながら、主の再臨を待望しつつ生きる、パウロの宗教的生の遂行のあり方の全体を明らかにすることを目指す。また、私たちは、それに基づいて、パウロの原キリスト教的な生の経験

---

<sup>78</sup>『宗教現象学入門』講義は、その全集収録に際しては、ハイデガー自身の本講義の手稿が発見されていないために、主として最も完成度の高かったオスカー・ベッカーの筆記ノートをもとにしつつ、ヘレーネ・ヴァイス、フランツ・ジョセフ・ブレヒトらの筆記した講義ノートを参照して、ベッカーのノートには欠けている部分を補って講義内容が再現され、さらに、附録としてハイデガーが本講義の周辺事項を書きとめた手書きの記録を活字化したものが添えられている。本講義の成立事情や編集方針については、Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 60, Phänomenologie des Religiösen lebens*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1995, S.339-343.を参照。（以下、ハイデガー全集からの引用は、丸括弧内にGA巻数、頁数によって示す。）本講義の内容は、1995年の全集60巻刊行以前から、オットー・ペゲラーが師のベッカーの筆記ノートをもとにその著書で紹介したためもあって、広く知られていた。Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Günter Neske, Pfullingen, 1963, s.36-38. ペゲラーの報告をもとにした考察としては、茅野良男『初期ハイデッガーの哲学形成』1972年114-118頁、Karl Rehman, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in O.Pöggeler(ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, Athenäum, 1984, s.140-168、Marlène Zarader, *La dette impensée Heidegger et l'héritage hébraïque*, Éditions du Seuil, 1990, p. 141-143. このうち、カール・レーマンの研究は、ペゲラーの報告をもとにしつつ、考察を進めているという制限はあるが、ハイデッガーにとって、本講義での「原キリスト教的な歴史理解の経験」が、そこから、ギリシア以来の存在論の現前する存在を中心とした「存在の意味へのこれまでの理解における制限」が外れ落ちる「唯一可能な《立脚点》」であったと指摘する点、また、主の再臨の「カイロス性格」が、「時間を計算している」のではなく、「客観化されることのできない」「生の遂行の歴史に属する」ものであることを指摘している点、パウロ解釈での「終末論的なカイロス」が、後期の「存在史」の思想と「その様式において」「緊密な親和性をもつ」ことを指摘する点など、有意義な考察を含んでいる。全集60巻の発行以後の本講義についての先行研究としてはわが国においては多数のものが近年出版されており、池田喬氏の『ハイデガー 存在と行為 — 『存在と時間』の解釈と展開 — 』（創文社、2011年）では、『存在と時間』の解釈の中でパウロ解釈講義についての言及がなされ（同書177-178、190-191、202、206頁参照）、「たしかに、ハイデガーが宗教的生とその生実践において直面される諸現象に重大な意義を見出し、これを自らの現存在分析に活用していること」は「ほとんど疑いない」（同書177頁）と指摘されている。またパウロ講義でのパルーシア解釈についても、「ハイデガーが、生全体のカイロス論的な時間への手がかりをキリスト教の生解釈から得ている」ことが指摘されている（同書206頁）。茂牧人氏の『ハイデガーと神学』（知泉書館2011年）も、パウロ解釈講義に言及しつつ（同書12-28、32-35、40、234頁参照）、「ハイデガーは、原始キリスト教の信仰の事実的生経験をクロノスではなく、カイロスの時間から理解された終末論において不安の中に目覚めている生として理解している」のであり、「事実的生」を「このような時間から理解しようとする分析は、後に現存在の本来性の次元の分析へと展開されていく」と指摘している（同書19頁）。また、こうした若きハイデガーが「これまで事実的生経験を捉え損ねていた」「形而上学の歴史を解体するというモチーフ」（同書9頁）を「展開」できたのは、「ハイデガーのルター研究によって」であることも指摘されている（同書10頁、20-26頁参照）。そのほかにも、パウロ書簡解釈に触れたものとして、小野真「ハイデッガー研究—死と言葉の思索—」京都大学学術出版会 2002年、森一郎『死と誕生』東京大学出版会 2008年、齋藤元紀『存在の解釈学』法政大学出版会 2012年などがある。

の中には、『存在と時間』における現存在の本来性の分析への可能性を開いたひとつの事実的な生の形式を見ることができるだけでなく、『哲学への寄与』における、対象化されえぬ奥深い存在の「呼び求める促し」<sup>79</sup> (Ereignis) に聴従帰属しつつ生を耐え抜く現存在のあり方の原型をも、見ることができることを指摘するであろう。以下、講義の概要を追うことから、始めたい。

### 第一節. 「宗教現象学入門」講義 第一部 の概要

私たちの扱うパウロ書簡解釈を含む 1920・21 年冬学期『宗教現象学入門』講義は、大きくは二部に分かれている。第一部は、総論というべきものであり、その中で示された方向に従って、第二部でのパウロ解釈がなされている。そこで、まず、ごく簡単に、第一部の内容を追いつつ、パウロ解釈がどのような問題意識と方法において行われるのかを見ておきたい。

#### A. 事実的な生の経験からの出発

第一部のはじめに、ハイデガーは、「哲学は、事実的な生の経験から生じる」(GA 60,8) とし、「事実的な生の経験という概念」とはそもそも何かを明らかにすることから探究を始める<sup>80</sup>。

ここで、「事実的な」という概念は、「《史的なもの(das Historische)<sup>81</sup>》という概念か

<sup>79</sup> Ereignis は、後期ハイデガーの思索の主導的な語である。「呼び求める促し」は、このことばの、渡邊二郎による訳語である。この訳語が、ハイデガー自身の思索の全体を見渡したうえで適切に選ばれたものであることについては、渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与』試論集』研究覚え書き』第 5 章を参照。

<sup>80</sup> ハイデガーは、本講義の第一部において、「宗教哲学の典型的な代表者」としてのトレルチの宗教哲学を紹介し、最終的には、宗教の「心理学的」「認識論的」「歴史的」「形而上学的」本質を抜こうとするトレルチの態度を、宗教をそれ自体からではなく、「哲学の概念」に従って、「哲学の各分野に当て嵌めて規定」しようとしていると批判している (GA 60,19-30)。上記でハイデガーの標榜する「哲学」は、トレルチが用いたような「哲学の概念」を前提とせずに、事象そのもの、すなわちここでは「事実的な生の経験」そのものから出発する哲学、つまりは現象学のことを指している。

<sup>81</sup> 一般に「史的なもの」とは、「生成、成立、時の中で経過すること、といった現実性にふさわしい性格付け」を意味している (GA 60,32) が、そうした性格付けは、「対象への予握によって規定されている」(GA 60,32) とされる。また Historische という言葉の用いられ方は、『存在と時間』と本講義とでは異なることに注意。ここでの historisch なものは、『存在と時間』では、Geschichtlichkeit と呼ばれているものに近い (vgl., Martin Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, 1993, s. 393. 以下、この書物からの引用は、丸括弧に S Z 頁数で示す)。事実的な生の経験を「史的なもの」として捉える見方は、ディルタイに由来すると見られる。ペグラーの報告によれば、ハイデガーは「1910 年から 1914 年」のあいだに、「ディルタイの『著作集』」を既に読んでいたとされるほか、本講義においても、「事実的な生の経験における歴史的なもの」は、「それに向かって事実的な生が自らを主張するところのもの」とであると指摘する箇所、ここで重要なのは、ディルタイの探究である」として、ディルタイの『精神科学入門』および『啓蒙 (→注に拠れば、正しくは 18 世紀) と歴史的世界』等の著作を挙げている (GA 60,37)。vgl. Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Contumax, 2010, s.130)。またディルタイは、同書で、「キリスト教哲学はそれ自身のうちに強力な歴史的實在を担っていた。その實在は、かつて歴史的に存在していたあらゆる現実性の最も内的な核でもって、心的生においてキリスト教哲学に触れたのであり、またキリスト教哲学は、その實在を自らへの内的な交感のうちで感じていた」(s.230) とし、またパウロの



らのみ了解しうるものとなる」(GA60,9)とされる。ハイデガーは、こうした時間の経過の中にある「史的なもの」という「現象<sup>82)</sup>」の本質を、「不安にさせるもの(*beunruhigend*)」(GA60,37)<sup>83)</sup>と捉え、これを「哲学の自己了解への通路を開くべき現象」(GA60,34)と見て、「史的なもの」を「事実的な生から取り出す」ことを目指すのである(GA60,34)。

また、「事実的な生の経験」の「経験」において、「経験されたもの」とは、「世界として」「体験されたもの」(GA60,11)であり、ここで「世界」は、「有意義性という性格を持つ」(GA60,13)とされる<sup>84)</sup>。

## B. 現象学的方法の形式的告知

次に、解明の方法としての「現象学<sup>85)</sup>」とはいかなるものかが形式的に告知される。ハイデガーは、経験されたもののその内実、経験されるその仕方としての関わり方、経験される仕方としての関わり方が遂行されるその仕方、というこの3つを問うことが、現象を問うこと、つまりは現象学の方法だとする。「《現象》とはこれらの3つの方向に従った意味全体性」(GA60,63)であり「《現象学》とはこの意味全体性の解明」なのである(GA60,63)。わたしたちは、こうした現象学的方法に従ってなされるパウロ解釈を、以下、見てゆくこととする。

## 第二節. 「宗教現象学入門」講義・第二部のパウロ解釈

---

中で「心的生全体の歴史的発展についての完全な意識が生じた」(vgl. Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Contumax, 2010, S. 230)ことを指摘し、さらにアウグスティヌスと、彼への新プラトン主義の影響についても言及している(a.a.O. S. 231–241)。ディルタイのハイデガーへの影響については、序章第四節を参照。

<sup>82)</sup> ここで、「現象」とは、「客観的対象(*Objekt*)」でも対象(*Gegenstand*)でもないが、とはいえ、「形式的」には、「現象」もまた、「ともかくも何かであるという意味では対象である」と言われる(GA60,35)。ともあれ「現象」は、何らかの客観的に見られるものという意味での対象ではないということを確認しておくことが、重要である。

<sup>83)</sup> ハイデガーは、史的なものであることの不安から解放されようとするこれまでの哲学の三つの道として、「プラトンの道」、それと対立する、認識論的な「極端な自らの引き渡し」、「両者の立場の間の妥協」を挙げる(GA60,38–45)。プラトンの道においては、超時間的な存在の世界であるイデアの世界こそが現実の世界であり、時間的な存在は、時間を越えた存在を範型として、それを模倣し、その性質を分有しているものとして、つまり、超時間的なものの時間的な存在者の中での現前性として理解される。これに対して、2番目の道を行くシュペングラーにおいては、「歴史的な世界が根本現実性、すなわち唯一の現実性であり、わたしたちはそれを、ただ諸文化つまりは世界の運命の生成過程としてだけ知るので」と見る。そして、第三の妥協の道においては、超時間的なものと時間的なものの対立は、その緊張と止揚において追跡され、それに基づいて史的なものの弁証法的な歴史性が獲得され则认为。ハイデガーは、こうした道によっては、「不安にさせるもの」すなわち「生の現実性」それ自体は取り出されておらず、ただ「即座に客観化された」だけであるとする。(GA60,51)。

<sup>84)</sup> 周知のように、ハイデガーは『存在と時間』において、「適所性という存在様式において、存在者を出会わせることの向かう先として、その内へと自らを指示するものが、世界という現象である」(SZ 86)とし、また、「指示のこの関わり方の関係性格を私たちは、有意義化として理解する。・・・この有意義化の関係全体を、私たちは、有意義性と名づける」(SZ 87)とする。このような『存在と時間』における有意義性や、世界の存在論的分析につながってゆく概念が、本講義においてすでに見られると言える。

<sup>85)</sup> ハイデガーに拠れば、「あらゆる経験」が、「現象」の中へと「受取られ」、「現象」として「問われうる」。それは、「1 根源的な《何》つまり、そのうちで経験されたもの(内容)に従って」問われうるか、2. 「根源的な《如何に》」すなわちそのうちでそれが経験される仕方(関わり)に従って問われうるか、3. 「根源的な《如何に》」すなわちその関係意味のうちで遂行される仕方(遂行)に従って」問われうるか、であるとされる(GA60,63)。

## A. 導入としての「ガラテヤの信徒への手紙」解釈

第二部においては、ハイデガーは、まず新約聖書のパウロ書簡の一つである「ガラテヤの信徒への手紙」（以下、「ガラテヤ書」と略称）を「現象学的了解への導きを与える」という意図のもとに取上げる(GA60,67)<sup>86</sup>。

ハイデガーは、「ガラテヤ書」におけるパウロが、「ユダヤ人およびユダヤ人キリスト者との争いのうちにいる」(GA60,68)とし、パウロの「宗教的な争いの現象学的状況」がどのようなものかをまず明らかにする<sup>87</sup>。

### ・ 律法と信仰 —— 二つの異なる次元のもののあいだで苦闘するパウロの状況

ハイデガーは、「パウロは《律法》と《信仰》のあいだの争いという彼の争いにおいて」「見られなくてはならない」(GA60,68)と指摘する。両者ともその目的とするところは、「救い」であり、最終的には「いのち(das Leben)」なのであるが(GA60,69)、「律法のうちに《救いへの道》が具現化されている」と考え、律法によって「命じられたことを守る」という人間の行為が「救いへの道」であるとする当時のユダヤ教世界の伝統的な理解と、パウロの「神のみがキリストの派遣においてすべてを成し遂げる」のであり、「人間の業ではなく信仰」こそが人間の救いの道であるという理解とのあいだで、争いがあるのである(GA60,127)。パウロが置かれている宗教的な争いの状況とは、「人間」が律法や道徳の下で存在者にかかわる自らの行為によって「いのち」へといたるのか、それとも、「神」がすべてを「成し遂げ」てくださることを信じ、「恵み」によって「いのち」へと至るのかの「実存的な理解」(GA60,127)に関わる争いなのであった<sup>88</sup>。

<sup>86</sup> 「ガラテヤ書」は、「パウロの第三伝道旅行の途中、エフェソに滞在していた時」に書かれたものと考えられ、「執筆時点としては、54年の初期と推定される」。(『アレクサンドリアの神学』ガラテヤの信徒への手紙、テサロニケの信徒への手紙1、2、テモテへの手紙1、2、テトスへの手紙) 日本キリスト教団出版局 2002年7頁参照。)

<sup>87</sup> 周知のように、「ガラテヤ書」は、若きルターにとっては「ロマ書」と共に、「教義的な基礎としてたいへん意味のある」ものであり、ルターによる「ガラテヤ書講義」も存在するが、ハイデガーは、「私たちはルターの立場からは自由にならなければならない」として、本講義では、あくまでも現象学的な事実的な生の経験そのものをこの書簡の解釈を通して取り出すことを目指していることを明言している(GA60,67-68)。ここでの「ガラテヤ書」は、「現象学的な根本推進力」(GA60,127)を、そこから了解するために扱われているのであり、「神学的方法」は、「考察の枠組みからは抜け落ちている」とされている(GA60,67)。

<sup>88</sup> ハイデガーは、この箇所へのメモのなかで、Für Paulus :Gott allein wirkt alles in der Sendung Christi! Also: nicht die Werke des Menschen, sondern die Gnade! (GA60,127)と記している。命へと至る道を、人間の業によるのではなく、神の恵みが成し遂げるものと見て、存在者と関わるあれこれの道徳的な行為ではなく、ただ信仰という、神から呼びかけられ、その呼びかけの言葉に聴従する行為のみが人間の側の行為として問題となると見るパウロへのハイデガーの現象学的な意味での共感、『存在と時間』の「呼び声を本来的に了解すること」(SZ295)としての、(現象学的にはパウロにおける信に対応する)「決意性」を本来的な実存のあり方とし、「決意したものとして現存在は、すでに行為している」(SZ300)とする点、また、『ヒューマニズム書簡』において「行為することの本質」を「成し遂げる」こととし(この場合、真の意味で成し遂げるのは人間ではなく存在であるから)、「みずからを放棄して存在によって語りかけられ要求されるままの状態にして、まさにその存在の真理を発語しようとする」ところの「思索」は、「自らが思

次にテキストに即した個別注釈のなかで、まず、パウロは、「現在の時代はすでにその終わりに達しており、新しい世 (αἰών) がキリストの死以来始まってしまっている」(GA60, 69) と見做していたことが指摘される<sup>89</sup>。ハイデガーは、キリスト教の福音は、当時の既存の宗教の形式からは基礎付けることの出来ないまったく新たなものであり、「あらゆる非キリスト教的な生の理解」とは「まったく断絶」したものであるというパウロの理解を明確にする<sup>90</sup> (GA60,69)。そして、「わたしはこの福音を人から受けたのでも教えられたのでもなく、イエス・キリストの啓示によって知らされたのです。」(1章 12 節)を挙げ、「パウロは、史的な伝統によってでなく、根源的な経験によって、キリスト教へと至ったのだと言おうとしている」と注釈する(GA60,69)。また「しかし、今は神を知っている、いや、むしろ神から知られている・・・」(4章 9 節)という箇所については、この「知られている」というのは、「愛という意味において」であって、「人間たちへの神の愛が、根本的」(GA60,71) なのだと注釈している。

このように、ガラテヤ書におけるパウロは、パウロ自身もそこにおいて生まれ育って来たユダヤ教世界における、律法を遵守することで救いへと至るという有意義性の連関としての周辺世界と、パウロが神から呼びかけられる<sup>91</sup>根源的な経験によって知るに至った神の愛と恵みがすべてであるようなまったく新たな意義連関という、二つの次元の異なる意義連関の争いのなかに置かれていたのであった。こうしたパウロの「状況」を現出させている根本の推進力は、神の側からの呼びかけと、パウロの、それまでの生における律法遵守の努力とその完全な実行の不可能性から思い知らされた自らの非力さの自覚と、それゆえに自らの側でのこの世での何らかの意義連関の有意義性の追及を断念して、ただ全面的に神の恵みにより頼もうとする信仰すなわち呼びかけへの聴従から発していると考えられる。パウロの状況の根底にあるこうしたパウロの実存のあり方への理解は、『存在と時間』における良心論へと繋がるものであると考えられる。

## B. 宗教現象学の課題と対象についての明確化

さて、ハイデガーは、以上のような導入的ガラテヤ書解釈のあと、どのような宗教現象を

---

索することによって、行為している」とする点においても見て取ることができる。(vgl. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, 2000, s.5 以下、この書物からの引用は丸括弧内にH頁数で示す。なお、訳文については、渡邊二郎訳を参照させていただいた。)

<sup>89</sup> 当時の終末思想と、それに結びついた古い世 (アイオーン) は過ぎ去り、新しい世 (アイオーン) が来るという「アイオーン」の理解については、例えば、E・ローゼ『新約聖書の周辺世界』日本基督教団出版局 2001 年 63-76 頁を参照。

<sup>90</sup> 「こんなことを言って、今わたしは人に取り入ろうとしているのでしょうか。それとも、神に取り入ろうとしているのでしょうか。あるいは、何とかして人の気に入ろうとあくせくしているのでしょうか。もし、今なお人の気に入ろうとしているなら、わたしはキリストの僕ではありません。兄弟たち、あなた方にははっきり言います。わたしが告げ知らせた福音は、人によるものではありません。」(「ガラテヤの信徒への手紙」第 1 章 10-11 節。傍点は発表者)

<sup>91</sup> パウロは、キリスト教徒を迫害するために向かっていたダマスコへの旅の途上で、天からの「サウル、サウル、なぜ、わたしを迫害するのか」と呼びかけるイエスの声を聞いて回心したとされている。(使徒言行録 9 章 1-22 節参照)

主観的に扱い、どのような仮定のもとでそれを解釈してゆくのかを、あらためて明確化する。

ハイデガーが選ぶ現象は、一般に福音を伝えることを意味する、「告げ知らせ(Verkündigung)」である。この現象を取上げる理由は、「告げ知らせという現象の中で、周辺世界と、信仰共同体という共世界へのパウロの自己世界の直接的な生のかかわりが把握されるから」である<sup>92</sup> (GA60,80)。

さらに、ハイデガーは、仮定的に以下の二つのテーゼ<sup>93</sup>を、原キリスト教的な宗教性の根本規定として「純粹に形式的に措定」する (GA60,82)。

1. 原キリスト教的な宗教性は、事実的な生の経験の中にある。結論：原キリスト教的な宗教性は、本来的には、事実的な生の経験それ自体である。
2. 事実的な生の経験は、史的(historisch)である。結論：キリスト教的な経験は、時間それ自体を生きている。(GA60,82)

これら二つの規定は、「現象学的な考察自体の経過の中で初めて確かなものとなる」ものであり、ここでは意図的に「不安定さに委ね」られている (GA60,82) のだが、続くパウロの使徒的な福音宣教(「告げ知らせ」という現象の解明を通して、確かめられることになる。以下、ハイデガーが「使徒的告げ知らせそれ自体」(GA60,138) と見做す「テサロニケの信徒への第一の手紙」に即して、その解明の遂行を見てゆくこととする。

### C. 「テサロニケの信徒への第一の手紙」の現象学的解明

「テサロニケの信徒への第一の手紙」(以下、「I テサロニケ」と略称)は、新約聖書のなかの「最も早い文書」であり、イエス・キリストの十字架上で死の約20年後に書かれた

<sup>92</sup> こうしたパウロの「告げ知らせ」についての解釈の視点は、『存在と時間』における本来的な実存における他者との共存在の分析へと繋がるものである。渡邊二郎は、『存在と時間』におけるハイデガーの他者分析について、以下のように指摘している。「現存在は、常に己れが存在を了解しつつ存在するが、その際己れを「〈世界〉や他者」から了解するか、「己れの最自的存在可能」から了解するかであるが、前者は頹落であり、後者こそが「実存の真理」なのである(SZ221)。そのときにこそ初めて、本来的自己存在に基づく決意性を介して、本来的開示性が成就して来る(SZ297f)。ハイデッガーの他者分析は、ひとえに、こうした本来的な存在了解の場を切り拓くために行われているのである。そして、実のところ、更に、ハイデッガーは、そういう地点に還ることによって、実存と存在の真理の只中から、逆に、存在忘却に陥った人々に対し、存在への帰還を促そうとし、即ち真の他者への関係の中に入ろうとさえしていたのである。実際、彼自身が、自らの立場を単独者に定位するものと認めつつ、それを通してこそ、世界や自己や他者の前に真に立ち得るのであるとしていたのであり(SZ188)、本来的自己存在から真の他者関係へと入ろうとする、共在への志向を打ち出していたのであった。……ハイデッガーが、単に単独者に定位するのではなく、そこから世界や他者や総じて存在へとかわろうとする真なる存在了解の場を拓こうとしていたことを忘れてはならぬであろう。」(渡邊二郎『ハイデッガーの実存思想』勁草書房 1994年 481-482頁参照) ハイデガーは、すでにここにおいて渡邊二郎が適切にも指摘しているような本来的な実存における他者との共存在の在り方についての見通しを持っていたといえるであろう。

<sup>93</sup> 二つのテーゼは、二度提示されるが、表現が若干異なっている。最初に提示されたテーゼは、1. 原キリスト教的宗教性は、原キリスト教的な生の経験の中にある、原キリスト教的な生の経験そのものである。2. 事実的な生の経験は、史的である。キリスト教的な宗教性は、時間性そのものを生きている。(GA60,80)である。ここでドイツ語の時間性(Zeitlichkeit)には、vergänglichheit、すなわち「(永続せずに)過ぎ去る、うつろいやすい、はかない、つかの間の、無常の」という意味がある。(ヴァーリヒ『現代独辞典(縮刷復刻版)』駿河台出版社 1992年および『独和大辞典』第二版コンパクト版小学館 2000年参照。)

ものと考えられている(G A 60,87)<sup>94</sup>。

ハイデガーは、まずこの手紙を書いた当時のパウロの客観歴史的な状況に触れたあと<sup>95</sup>、パウロが手紙を書いているその「状況」<sup>96</sup>そのものの中に、パウロと共に、入り込み、「パウロはいかに共世界に対して立っているのか」(G A 60,87)を問う。

#### ・ キリスト者となり、キリスト者として在ることとしての Gewordensein

さて、まずハイデガーは、「I テサロニケ」の第一章 5, 6, 7 節を指示し、そこで、「なった(生じた)」(γενέσθαι) という語の「頻繁な使用」に注目する。5 – 7 節を、直訳するなら、以下のようになる<sup>97</sup>。

「私たちの福音は、言葉においてのみではなくて、力において、そして聖霊において、またつよい確信においてあなた方のうちへと生じた(ἐγενήθη) のであり、あなた方のところで、あなた方のためにどのように私たちがなったか(ἐγενήθημεν)をあなたがたは知っています。あなた方は、私たちの、また主の模倣者となり(ἐγενήθητε)、大きな苦しみの中で聖霊の喜びと共に御言葉を受け入れて、その結果あなた方は、マケドニアとアカイアにいる信じるすべての人たちにとって模範となった(γενέσθαι) のです。」<sup>98</sup>

ここでハイデガーは、パウロが、「テサロニケの信徒たちの Gewordensein (γεννηθῆναι) を経験し」また、「テサロニケの信徒たちが、彼らの Gewordensein についての知を持っていること(οἶδατε など)を経験している」と解釈する(G A 60,93)。そして、「テサロニケの信徒たちの Gewordensein は、また、パウロの Gewordensein」であり、「彼らの

<sup>94</sup> ハイデガーは、「パウロの諸書簡は、後に書かれた福音書よりも源泉としてより直接的である」(G A 60,83)としている。パウロの福音と、共観福音書の福音とが一致しているのかどうかという問題についてハイデガーは、「共観福音書記者の告げ知らせと、パウロの告げ知らせのあいだを区別しなければならない。共観福音書において、イエスは、神の国を告げ知らせる。パウロの告げ知らせにおいては、本来的な告げ知らせの対象は、すでに、メシアとしてのイエス自身である」としている(G A 60,116)。ちなみに、ブルトマンは、この相違は、「神と人間の関係そのものに対して」、むしろ、「イエスもパウロと同じ見方をしている」ことから来ると説明する。イエスにとって「将来であるもの」つまり「今来たりつつある、今、現われつつある神の支配」は、パウロにとっては、「背後」のもの、すでに十字架のイエスの死とともに到来しているものである。つまり、パウロの理解では「アイオーンの転換はすでに起っている」のであり、「終末時の賜物である霊はすでに現存して」おり、「教団の中で働き、個々人の中で働」いているのである。(ブルトマン「パウロ神学に対する歴史的イエスの意義」『ブルトマン著作集 11 神学論文集 I』新教出版社 1986 年 土屋博 訳 226–227 頁参照)

<sup>95</sup> ハイデガーの講義では第一回目の宣教旅行のうちにコリントで書かれたとされるが(G A 60, 87)、正しくは、第二回宣教旅行のうちに書かれたと考えられる。例えば、レオン・モリス「ティンデル聖書注解〈テサロニケ人への手紙〉」村瀬俊夫 訳 いのちのことば社 2004 年 14–19 頁参照)

<sup>96</sup> ここで、「状況」という言葉は、「現象学的な術語と見做されて」おり、(G A 60,90)「何らかの遂行的な了解に属するもの」であるとされる。(vgl. G A 60,90–91)

<sup>97</sup> ここでは、動詞 γίνωμαι のアオリスト形が用いられている。Γίνωμαι の辞書的な意味は、zum Dasein gelangen, werden, entstehen, gemacht, geschaffen werden sich ereignen, geschehen, stattfinden, などである。(vgl. Walter Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Walter de Gruyter, 1988. s.316–321)。

<sup>98</sup> Cf. J.D.Douglas (ed.) The New Greek – English Interlinear New Testament, Tyndale House Publishers, 1990. p.709

Gewordensein によって、パウロは、共に出会われている」(G A60,93) という。

この Gewordensein とは、何なのか<sup>99</sup>。ハイデガーの解釈によれば、この Gewordensein は、「生の中での任意の出来事ではなくて、(生において) 常に共に経験されて」いるものであり、「彼らのただ今の存在」(G A60,94) を意味する。

ハイデガーは、「御言葉を受入れて・・・なった」という箇所について、「γενέσθαι とは δέχεσθαι τὸν λόγον (御言葉を受入れること)、告げ知らせを受取ることである」と解説する (G A60,94)。それが、「喜びと共に多くの苦しみにおいて」(G A60,94) 受取られるという箇所について、「その喜びは聖霊によって来る——その喜びは贈り物であり、したがって自分固有の経験から動機付けられているのではない」(G A60,94) と指摘する。神の言葉を受け取ることで、この世の有意義性の連関とは異なる意義連関を生きるようになった彼らは、その軋轢から多くの苦しみを経験するが、聖霊からの贈り物としての喜びも、その苦しみに伴っている。この喜びは、世の何らかの存在者から齎される喜びではない。それは、世の意義連関の側からの迫害等の暴力や悪意に対して、その同じ意義連関の次元において暴力や悪意で対抗しようとせず、イエスの模範にならって、神の愛の意義連関<sup>100</sup>に生き、世に対して己を無に等しいものとし、また世を己に対して無に等しいものと見做すたびに、自ずと湧き上がる、聖霊から贈られる喜びであると考えられる。

また、ハイデガーは、「わたしたちは絶えず神に感謝しています。なぜなら、わたしたちから神の言葉を聞いたとき、あなた方は、それを人の言葉としてではなく、神の言葉として受け入れたからです。事実、それは神の言葉であり、また、信じているあなたがたの中に現に働いているものです。」(2章13節) という箇所を指示し、その「神の言葉」の「神の」という属格は、「目的属格」であると同時に「主格的属格」でもあり (G A60,94)、テサロニケの人たちが受入れた言葉は、神を語る言葉であるだけでなく、信じるもののうちに働く神が語る言葉でもあると考えられていることに注意を促す。

このように、Gewordensein は、神の言葉を「受け入れることでもって、受け入れる者たちが、神との作用連関(Wirkungszusammenhang)の中に歩みいるということ」(G A

<sup>99</sup> ハイデガーは、その講義メモのなかで、「das Gewordensein — Sein ein neues Werden; sie zu einem Werden — absoluten — geworden・・・」と記している。(G A60,146)。Gewordensein とは、新たな生成を意味するのであり、神のことばを受入れて、キリスト者となることは、ハイデガーの見るところ、パウロにとって、新たな存在へと生成することなのだと考えられる。こうしたキリスト者の「第二の誕生」の可能性については、森一郎が、『死と誕生』(東京大学出版会 2008 年 17-32 頁)において、ヨハネ福音書のニコデモに即して論じている。

<sup>100</sup> パウロにおける愛の意義連関がどのようなものであるのかについては、伊吹雄『パウロによる愛の賛歌』知泉書館 2010 年を参照。ハイデガー研究から出発し、ブルトマンの高弟であった H. シュリーアのもとで聖書学を修めた伊吹雄は、パウロの愛の概念を、I コリント 13 章の解釈を通して同書において明らかにしている。伊吹雄によれば、「愛」は「妬まない、高ぶらない、誇らない、非礼をしない、自分の利益を求めない、憤激しない、悪を根に持たない、不義を喜ばない」、という「・・・ない」ということによって「利己的な力の攻撃に曝され、苦しみ耐えつつそれを終わりまで担う」(同書 50 頁)。それによって、「利己的かつ自我的な力から出てくるすべて」は、「いわば抵抗のない実体に突き当たり、自己の力をそこへ吸収され消滅してしまう。それこそが十字架が罪の力を無とし消滅させる出来事なのである」としている(同書 51 頁)。また、「受難の無力を通して働き、そして輝きだすところのアガペーのデュナミス」は、「不義を働く力」とは、「たとえ同じように力と呼ばれても、互いに何の関係もな」いのであり、むしろ「人間をこのような力から解放する」ところの「神のデュナミス」であると解釈している(同書 54-55 頁)。

60,94-95) なのである。では、神の言葉、すなわちこの世のものとは異なる意義連関を受入れた者は、この世においてどのように振舞うべきなのであろうか。

「あなたがたは、神に喜ばれるためにどのように歩むべきかを、わたしたちから受取りました (παρελάβετε)」(4 章 1 節)。ここでの「あなたたちは受取った」(παρελάβετε) とは、「キリスト教的生の態度の《如何に》を受取った」、ということであり、「受け取られたものは、事実的な生の中での振舞い (Sich-Verhalten) の《如何に》に関わっている」(G A 60,95) とハイデガーは指摘する。十字架の死に至るまで神に従順であったキリストの振る舞いの「いかに」が、究極的には、彼らの振る舞いの模範として受取られるわけである。

このように、Gewordensein は、神のことばを通して与えられる新しい意義連関を受入れることとしての「δέχεσθαι」と、事実的な生のなかでの神の言葉に従った振る舞い方の受け入れとしての「παραλαμβάνεινによって」規定されているのである (G A 60,95)。

次に、ハイデガーは、テサロニケの人たちが「偶像から離れて神に立ち帰り、生けるまことの神に仕えるようになった」と語られている箇所 (1 章 9-10 節) を指示し、ここでは「絶対的な向き変え (absolute Umwendung)」つまり「神へと向くことと、偶像から顔を背けること (eine Hinwendung zu Gott und eine Wegwendung von den Götzenbildern) が問題となっている」(G A 60,95) と指摘する。ここで「第一義的」なのは、「神へと向くこと」であり、この向き変えは、「二つの方向において」、すなわち「神のみ前で歩むこと」としての「δουλεύειν (仕えること)」と「待ち焦がれること」としての「ἀναμένειν (待つこと)」(G A 60,95) において解明されるとされる。

#### ・主の再臨への期待の意味するもの

次に、「神へと向くこと」において、「神の前で歩むこと」と共に挙げられた「待つこと」とは、どのようなことかが、主の再臨の期待についての記述に従って、解明されることとなる。

ハイデガーは、パウロが「使徒としての彼に固有の困難<sup>101</sup>のなかで、主の再臨の期待のうちで生きている」(G A 60,98) ことを指摘する。この「主の再臨 (παρουσία)」とは、キリスト教徒にとっては、「すでに現われた救世主の再臨」を意味している (G A 60,102)。ここで、「キリスト教的な希望の構造」、すなわち「再臨への関係意味」は、「根元的に、あらゆる期待とは異なっている」(G A 60,102)。それは、時間系列の上で先にあるなにか良いことを期待して待つというようなことではない。ハイデガーは、「その時と時期について (περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν)、兄弟たち、あなたがたには書き記す必要はありません」(5 章 1 節) を指示する (G A 60,102)<sup>102</sup>。すなわち、パウロは、主の再臨が「いついつ

---

<sup>101</sup> 固有の困難は、神の御言葉を人々に告げ知らせるという、神から与えられた使徒としての使命を、主の再臨という、世の終わりのときが迫っている中で、果さなければならないという責めからくると言える。パウロの生は「神と彼の召命のあいだに懸かっている」(G A 60,100) のである。

<sup>102</sup> 「時と時期について (Über Zeit und Augenblick)」という箇所について、ハイデガーの講義メモには、「この《いつ(Wann)》は、客観的に無関心な《いつ》ではなく、(そこでは) καιρός が決定的 (である)」

に来る」とも「言わない」で、ただ、「盗人が夜やってくるように、主の日は来るということ」を、「あなた方自身よく知っている」（5章2節）というのである（GA60,102-103）。「主の再臨が私の生のうちでどのようなものであるのかは、生の遂行自体へと立ち戻るよう指示する」（GA60,104）ものなのであり、「主の再臨」とは、客観的には把握できないその時と瞬間において、主がわたしたちに露わとなるとともに自らの生のあり方そのものも主の前に露わとなることなのである。つまり自らの生の遂行意味がその生の遂行の終わりにおいて、全体として神の前で明らかにされ、裁かれることを意味しているのだと考えられるのである。神との不断のかかわりのうちで生きるキリスト者にとって、こうした神の臨在によって自らの事実的な生の遂行がその全体性において露わとなる、そうした終わりの瞬間がいつくるかわからないことは、それ自体、不安である。そうした不安な生の全体が、「キリスト教的な宗教性は、時間性を生きている」ということなのである。「何らかの客観的な時間の概念からは、ひとはこの時間性に歩み入ることは、不可能」なのであり（GA60,104）、この時間性は、Gewordensein という在り方において、神との関係の生き生きとした連関の中で生きている原キリスト教的な生の経験において初めて見出されるものなのである<sup>103</sup>。ハイデガーは、「キリスト教的な生にとっては、確実性はなく、不断の不確実性は、事実的な生の根本の有意義性にとって、特徴的なもの」（GA60,105）だと指摘している。キリスト教的な生は、時間性を生きる史的なものである以上は、必然的に不安なものなのである。

これに対し、世の終わりなど恐れずに「無事だ安全だ」と言っている人々<sup>104</sup>は、ハイデガーによれば、「生が彼らに齎すものに自らを引き渡して、何らかの生の課題に勤しんでいる」人々であり、「彼らは、生が供与するものによって、捕らえられている」とされる（GA60,105）。この世の有意義性の連関をすべてだと思い、それが与えてくれる無事と安全が不動のものだと思い、それに満足している人々は、本来は不安であるべき生であるのに、それを知ることがないという意味で、「暗闇の中にいる」ようなものなのである。ハイデガーは、「この世の中で無事と安全を見出す人々は、自ら自身を救うことはできない。なぜなら、彼らは、自ら自身を持っていないのであり、固有の自己を忘れてしまっており、自ら自身を本来的な知の

---

（GA60,150）。と記されている。大貫隆氏によれば、キリスト教においては、「カイロス神意によって配剤され人間に決断的応答を要求する決定的時点、クロノスは通時的経過において見られた定量的時間を意味する」とされる。また、「新約聖書では、クロノスは救済史全体あるいはその部分を線分的に表わす。カイロスは神の国の接近〔マコ1:15〕にはじまり、最後の審判の「その時」〔マコ13:33〕に至るまで、その線分上に配置された夫々一回的かつ決定的な時点を表わす。クロノスもカイロスも神による決定の下にあるが〔使1:7〕カイロスが人間に決断を要求する度合いは旧約聖書にくらべて格段に強まっている〔ロマ13:11；ガラ6:10；エフェ5:16、ルカ12:56；19:44〕。特にルカ文書はクロノスとカイロスのこの関係を自覚的に考えぬき、救済史全体を一つの統一的な摂理史として提示する」とされる。（『岩波キリスト教辞典』2002年198－199頁参照）

<sup>103</sup> ハイデガーは、「固有の Gewordensein についての知が、神学の端緒であり、根源である」（GA60,95）と指摘している。神から呼ばれ、関わられ、神の方を向いて歩む在り方が、キリスト者の固有の宗教生の根源をなしている体験なのであり、このことの知からこそ、神学は、始まりうるし、また始まるべきであると考えられているわけである。

<sup>104</sup> 「人々が、『無事だ、安全だ』と言っているそのやさきに、突然、破滅が襲うのです。ちょうど妊婦に産みの苦しみがやって来るのと同じで、決してそれから逃れられません。」（Iテサロニケ5章3節）



明るさのうちで保持してはいないのだから」(GA60,103)としている。ここに私たちは、『存在と時間』における現存在の本来性と非本来性の区別の淵源を見て取ることができるであろう。

#### D. 「テサロニケの信徒への第二の手紙」の現象学的解明

ハイデガーは、続いて、「テサロニケの信徒への第二の手紙」(以下、Ⅱテサロニケと略称)を取上げる<sup>105</sup>。ハイデガーは、「(主の再臨の)〈いつ〉は、振る舞いの〈いかに〉によって規定されている。この振る舞いは、あらゆる契機における事実的な生の経験の遂行によって、規定されている。第二の手紙の考察は、私たちの今までの(考察の)成果を維持するものとなるはず」(GA60,106)だとする。

ハイデガーによれば、第二の手紙は、「テサロニケの共同体の当時の状態の反響」を表していると考えられる(GA60,107)。つまり、パウロの手紙の内容から、主の再臨について、真正な受け止め方をした信徒たちと、真正でない受け止め方をした信徒たちがいたことがうかがわれるわけである。すなわち、「主の再臨についての知が何を問題としているのか」について理解した人たち、つまり、問題は「私はいかに生きているのか」に懸かっていると理解し、それゆえに「私に要求されている信仰と愛」を主の再臨の「決定的な日」まで「貫き通すことができる」のか、「持ちこたえることができるのか」と不安になり、「絶望しそうになる」人たちと、真正には受け止めず、単に浮き足立った生活を送るようになった人たちが、共同体の中には居たことが、うかがわれるのである(GA60,107)。パウロは真正な受け止め方をした人たちの忍耐と信仰に対して、「これは、あなたがたを神の国にふさわしい者とする、神の判定が正しいという証拠」であり、「あなたがたも、神の国のために苦しみを受けているのです」と励まし<sup>106</sup>、「わたしたちの神が、あなたがたを呼び(κλησις)にふさわしいものとしてくださるよう」に祈っている(GA60,107)<sup>107</sup>。ここで「キリスト者は、

<sup>105</sup> この書簡については、「Ⅰテサロニケ」では言われていない主の再臨の前の反キリストの出現という試練が語られている点で、異なる作者によるものであるとの異議を唱える研究者もいるが、ハイデガー自身は、これをパウロの真正の書簡とみなして解釈する立場を取る(GA60,106-107)。

<sup>106</sup> 「Ⅱテサロニケ」の解釈では、主の再臨の前に、「自分が神である」とする反キリストの出現の問題も扱われている。ハイデガーは、「反キリストの突然の登場に際して、あらゆるひとは、決定しなくてはならず、また、気づいていなかった者は、そのようであることによって、決定される」とし、「真にキリスト者であるひとは、彼が反キリストを(それと)知っているということによって区別される」という意味で、滅びに至る人々と、神の栄光へと呼ばれた人々とを分ける態度決定の契機として、この問題を捉えている(GA60,110)。

<sup>107</sup> ここで、κλησιςは、召命、招き、とも訳されうるが、英語では calling, call と訳され、「呼ぶ」という意味の動詞 καλέω に由来する語であることから「呼び」と訳した(cf. Liddel & Scott, An Intermediate Greek-English Lexicon, Oxford, 2000, p.437)。ドイツ語の訳語は、Berufung, Beruf である。周知のように「呼ぶ」という語は、ハイデガーにとって、重要である。『存在と時間』においては、良心の呼び声が扱われ、「最も固有な自己存在しうることへの呼び覚ましとして、呼び声(der Ruf)は、現存在をその最も固有な諸可能性のなかへ(〈前方〉に)呼び進めることなのである」とされる(SZ 273)。また、『哲学への寄与』においては、現存在の、奥深い存在の呼び求める促しへの向き変え(ケーレ)が、「呼びかけ」(Zuruf)に聴従帰属することとして語られる。例えば、Sofern aber Da-sein erst sich gründet als zugehörigkeit zum Zuruf in der Kehre des Ereignisses, liegt das Innigste des Inbegriffs im Begreifen der Kehre selbst, in jenem Wissen, das, die Not der Seinsverlassenheit ausstehend, innesteht in der Bereitschaft zum Zuruf... (vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Band 65, Vittorio Klostermann 1994,

見棄てられた者との対比における呼ばれたもの(Berufene)なのである」(G A60,107)とハイデガーは注釈している。

この終末論的な主の再臨の問題において、ハイデガーが見ているのは、パウロとテサロニケのキリスト者たちの共世界の遂行連関の領域である。それは、彼らが神から受取り、神によって呼ばれ、世の偶像ではなく神の方を向いて、信仰と愛を保持しようと瞬々刻々を主が来られるという希望を持って耐え忍んでいる、その生の遂行連関の次元なのであり、彼らにとっての宗教的生は、主の再臨を「待ち」ながら日々神に「仕える」生の遂行そのものにおいて、どこにもない。重要なのは、「パウロのもとで、終末論的なものがその中に立っているその根源的な遂行連関」なのである(G A60,111)。

### E. 原キリスト教的な生の経験の特徴づけ

講義の終わりに、ハイデガーは、他のパウロ書簡をも引用しつつ、原キリスト教的な生の経験をさらに特徴づけようとする。「Gewordensein」において「キリスト者」は、「周辺世界と共世界に、いかなる態度をとるべきか」(G A60,117)。これについては、「おのおの呼ばれたときの身分にとどまっていなさい」(「コリントの信徒への第一の手紙」7章20節)というパウロの言葉が引き合いに出される。キリスト者となったことで、「あらゆる第一次的な遂行諸連関は神に向かって集中してゆき、神の前で遂行される」ようになるにもかかわらず、「原キリスト教的な事実性」は、「何らの非凡さも特異性も獲得せず」、「以前の事実性にとどまる」のである<sup>108</sup>(G A60,117)。「キリスト者は、世界から外へと歩み出るのではない」(G A60,118)のであり、神に呼びかけられたときのその周辺世界の事実性の中にとどまりつつ、その世界のもとで、根源的な遂行に基づいて、生きられる有意義性の意味と関係が規定されるのである。そこでは、「時間性的意味は神への根本的な態度に基づいて規定され」ているのであり、「こうした遂行連関に基づいてはじめて神の存在の意味<sup>109</sup>が規定されうる」と、ハイデガーは考えているのである<sup>110</sup>(G A60,117)。

---

s.64) (下線は発表者による)

<sup>108</sup> 例えば、マザー・テレサは、キリスト者にとっての意義連関とその目的について、同じカトリックの信仰を持つ日本の修道者に向かって、以下のように語っている。「みなさまの召命、私の召命・・・」は、「みな同じ、イエズスのものとなるということです。・・・教会が、みなさまに、私に、委ねた仕事というものは、イエズスに対する私たちの愛を、生きた行動にあらわすための手段にすぎないのです。ですから、もし教会が、みなさまに教育事業を、病院を、あるいはなにごとであっても、従順によって与えられた仕事を委ねたとしても、それは、ただ手段にすぎないのであって、それが私たちの召命、使命ではありません。私たちの召命は、イエズスのものになる、ということなのです。・・・私たちがしている仕事は、・・・キリストに対して分かれたい愛をもって愛する、という私たちの愛を証するための、単なる手段にすぎないのです。それは手段であって目的ではありません。」(マザー・テレサ『生命あるすべてのものに』講談社現代新書1992年)111-112頁参照)

<sup>109</sup> 神を何らかの対象として表象しようとするのではなく、呼びかけてくる超越から関わられ、また関わる、時間性を生きる宗教的な生の在り方を通して神の存在の意味を捉える仕方は、次のアウグスティヌス講義においてもより鮮明に見て取られうる。

<sup>110</sup> 私たちはここで、ハイデガーが、『存在と時間』において、以下のように言っていたことを想起せずにはいられない。「決意性は、本来的自己存在として、現存在をその世界から引き離したり、現存在を宙に浮いた自我へと孤立させたりはしない。決意性がどうしてそんなことをするわけがあるのか——なにしろ、本来の開示性として、世界内存在として以外にはけって本来的に存在することがないからである。決意性は、自己を、まさしく道具的存在者のもとでのそのときどきの配慮的に気遣いつつある存在のなかへと

### 第三節. パウロ解釈とその後のハイデガーとのつながり

最後に、ごく簡単に、パウロ解釈と、それに続くアウグスティヌス講義との関連と、主著『存在と時間』(1927) および第二の主著『哲学への寄与』(1936-38) とのつながりを指摘して本章を締めくくるとしたい。

#### A. アウグスティヌス講義においても見て取られる事実的な生の経験

ハイデガーは、本講義に続いて、『アウグスティヌスと新プラトン主義』(1921 年夏学期)と題した講義を行う。そこでは、『告白』第 10 巻が解釈され、回心後のアウグスティヌスの事実的な生の経験が取り出される。そこでハイデガーは、回心を機に、神の「あわれみを経験し」「愛において何らかの確実なもの(=神)に対して開かれた」(GA 60,179)実存的段階に至ったアウグスティヌスが、その生のなかで、自らの生命の生命であり、真の喜びである神への愛を抱きつつも、生きている限りは、そこから、肉の欲、好奇心の欲、名誉欲といった誘惑によって落ちてゆく可能性にさらされていることの告白をテキストに即して見てゆく。神への愛と世の存在者が与えてくれものへの愛とのどちらが最終的に勝利を収めるのかわからない不安の中で、誘惑に曝されるたびに自らの非力さを自覚し、恵みを求めて神へと立ち返り気遣いのうちに生きるアウグスティヌスの事実的な生の経験は、パウロの事実的な生の経験とその根本において、一致していると言えよう。その詳細については、私たちは次章で見てゆくことにしたい。

#### B. 『存在と時間』および『哲学への寄与』とのつながり

パウロ解釈の時期における「事実的な生」は、1923 年ごろの講義では「現存在(事実的な生)」あるいは「事実的な生(現存在)」といった形で「現存在」に置き換えられてゆく<sup>111</sup>。そして 1927 年の『存在と時間』においては、パウロの事実的な生の経験は、現存在における先駆的決意性の分析の中へと、生かされてゆくといえることができる<sup>112</sup>。

とはいえ、パウロの宗教的な生における人間を凌駕する神の呼びかけと、それへの聴従は、

---

引き入れ、また自己を、他者たちと共なる顧慮的に気遣いつつある共存在の中へと押しやるのである。存在しうことをみずから選択した上でその目的であるものに基づいて、決意した現存在は、自らの世界に向かって自らを解放するのである」(SZ 298)。パウロの生は、こうした在り方の少なくともひとつの範例として、ハイデガーの念頭に置かれていたのではないだろうか。『存在と時間』のこの箇所については、渡邊二郎「ハイデッガーの哲学について—ハイデッガーにおける Sein-bei の研究—」(未印刷原稿、九州大学哲学談話会における講演、昭和 39 年 1 月)から示唆を得た。なお、この箇所の訳文については原佑・渡邊二郎訳を参照させていただいた。

<sup>111</sup> vgl. GA 63, 80, 81, 85

<sup>112</sup> 『存在と時間』では、「実存論的な問題は、ただ一つ、現存在という終わりへの存在の存在論的構造を際立たせることを狙っている」と述べる箇所の注で、パウロの名が挙げられている。そこでは、「キリスト教神学において仕上げられた人間学は、いつもすでに—パウロからカルビンの将来の生への省察に至るまで—〈生〉の学的解釈に際して、死を共に見てきた」とされている(SZ 249)。ちなみに、『存在と時間』における「現存在の終わりとしての死」は、「現存在の最も固有な、没交渉的な、確実な、しかもそのようなものとして無規定的な、追い越しえない可能性」であるとされている(SZ 258-259)。このような意味における死は、パウロ解釈における主の再臨が真正なキリスト者にとって持っていた意味と、重なるものであり、ここに『存在と時間』における死への先駆の原型を見て取ることができると思われる。

『存在と時間』の良心現象における気遣いの呼び声と、それを聴こうとすることとしての決意性と、決して単純に同一視することはできない。では、どのように両者は関係付けられるのか。

まず、呼びかけに聴従する者としての人間の側について、考察することとする。先に、ガラテヤ書解釈に即して指摘したように、パウロが律法ではなく信仰を選ぶその実存的な過程においては、その根底に、自らの良心に照らして、神から与えられた律法を完全には行い得ていない存在者であるという、自らの非力さの自覚と、自らの「いのち」を自らが作り出したものではない以上は、自らの存在は贈られたもの、つまりは被投的なものであり、その意味で自らの業で自らが「いのち」へと至ることが本来不可能であるという、自らの被投性・非性の自覚とが、根底に存したと考えられる。信仰が、外部の他者からの強制ではなく、また、これまでにパウロの行為を動機付けてきたパウロの周辺世界の意義連関に従うものでもない以上は、パウロ的な信の決意が可能になるためには、「現存在」としてのパウロが、自らの良心の呼び声を聞き、自らの非力さを自覚することができるような「存在論的構造」を持った存在者として存在しうることが、神の声を聞こうとする現存在の側の条件として要請されると考えられる。またさらに、パウロの宗教的な生の内実をなす、この世の生の意義連関の終わりのときが確実にくることを見通して、そこから自らの生の瞬瞬刻々の「いかに」を吟味しつつ生きる「時間性」の経験を可能にしているものは、『存在と時間』において明らかにされた、現存在に具わる脱自的な能力である「時間性」によると言えるであろう。こうしたことから考えるならば、少なくとも、パウロに即して見て取られた、原キリスト教的な生の経験は、呼びかけを聴く人間の側の実存論的な構造の生成にとっての、ひとつの範例を与えたものであると同時に、パウロのような神への呼びかけに聴従する宗教的生が可能となるための、人間の側の実存論的な構造の条件を、『存在と時間』が明らかにした、ともいえることになるであろう<sup>113</sup>。

次に、呼びかけてくるものの側について考察しよう。パウロへの「神」からの呼びかけは、それまでパウロの「世界」にとって存在しなかったこの世のものではない意義連関をもたらし、それによって、パウロの固有の自己世界を形成させ、テサロニケの信仰共同体との共世界を形成させ、さらにはそれは広大なキリスト教世界とその歴史が形成されてゆく原動力となった、歴史の内に一回限りの意味をもつ「呼びかけ」であったと考えられる。とするならば、良心現象における良心の呼び声には還元されえない、反復不可能な側面を持つと言わざるを得ない。この側面は、『存在と時間』における良心論においてではなく、むしろ、後期の存在史の思想の中に、その余韻を聴き取ることができるといえるであろう。また、第二の主著とされる『哲学への寄与』は、渡邊二郎が指摘するように、「奥深い存在」の「呼び求める促し」のなす「呼びかけ」の「痛切な緊迫性」を聴き取ろうとするハイデガーの試みであり、そこで「〈奥深い存在〉の声に〈聴従帰属〉」し「〈現一存在〉の重みを思索的に耐

---

<sup>113</sup> パウロと「良心」については、使徒言行録に「兄弟たち、わたしは今日に至るまで、あくまでの良心に従って神の前で生きてきました」というパウロのことばが伝えられているほか、パウロの書簡においても幾つかの箇所「良心」ということばが用いられている。

え抜き、耐えとおすあり方」<sup>114</sup>は、それを貫く根本気分<sup>115</sup>とその呼びかけてくる存在と現存在との関係それ自体において、パウロの原キリスト教的な生の経験においてハイデガーが見て取っていたものと、緊密な繋がりを有しているように思われる。

---

<sup>114</sup> 渡邊二郎 『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社 2008年 26頁参照。渡邊二郎は、この書について、「拒絶と遺棄の絶望的な状況の中で、新たな恵みと贈りの仄かな暗示を感受し、その来るべき刷新と豊饒に向けて、心構えを整え、現在の辛苦に耐えつつ、その到来と実現を期待し、待望するという、この受苦と新生への不撓不屈で大胆不敵な着想において、ハイデッガーが、この遺稿において全覚え書きをしたためていることを、万人は深く心に銘記すべきである」としている。(同書 24 頁参照)。

<sup>115</sup> ハイデガーは、パウロ解釈に対するメモの中で、「まさに《気分》が決定的なものである・・・」としている (GA60,134)。また、『哲学の寄与』の根本気分の項では、「根本気分は、わたしたちにとっては、以下のものを意味する。驚愕(Erschrecken)、抑制あるいは控えめさ(Verhaltenheit)、不安感あるいは畏怖の念(Scheu)、予感(Ahnung)、かすかに感じとること(Er-ahnen)」(GA65,21-22) とされる。そして、「Die Verhaltenheit, die stimmende Mitte des Erschreckens und der Scheu, der Grundzug der Grundstimmung, in ihr stimmt sich das Da-sein auf die Stille des Vorbeiganges des letzten Gottes.」(GA65,17)ともされている。ここでの最後の神は、いわゆる「キリスト教の神」ではないとされるが、ここには、不安の中で、神の到来を予感しつつ待ち望む、共通の気分が見出されるように思われる。

## 第二章 1921 年夏学期講義におけるアウグスティヌスとの対話からハイデッガーが受取ったもの

本章の目的は、若きハイデッガーの、「アウグスティヌスと新プラトン主義」と題する講義（1921年）<sup>116</sup>を参照し、そこでテキストとして選ばれた『告白』第10巻の解釈を通して、ハイデッガーが何を受取り、その後に生かしていったのかを明らかにすることである。

本章では、まず、この時期のハイデッガーの哲学的関心とその方法について見た後、この講義の内容を概観しつつ、そこでハイデッガーが何に注目し、どのようにそれを解釈していたのかを明らかにする。そして最後に、この講義を通じてのアウグスティヌスとの対話から、ハイデッガーは何を受取り、主著『存在と時間』（1927）の中に活かしたのか、またそれがどのように存在の問いの道程のなかで受継がれているのかを、見ることにする。

### 第一節. 本講義の時期におけるハイデッガーのキリスト教およびアウグスティヌスへの関心の所在

ハイデッガーの原始キリスト教およびアウグスティヌスに対する見方は、本講義の約1年半前の講義の中で、すでに披瀝されている。私たちは、まず、その内容を見ることから始めたい。

#### A. 1919・20 年冬学期『現象学の根本問題』におけるハイデッガーの立場とアウグスティヌスの思想への見通し

ハイデッガーは、アウグスティヌス講義の1年半ほど前、『現象学の根本問題』講義において「現象学」は、「事制的生」から考察を開始するとする（GA58,54）。この「事制的生」において「出会われる」のは、「周辺世界、共世界、自己世界、といった純粋な生活世界」（GA58,98）であるとされるのだが、そのなかでハイデッガーは、「キリスト教の成立」が、「事制的生と、生活世界の重点を自己世界と内的な経験の世界に置く」ということの「最も深い史的範型」ととし、そこでは「自己世界が自己世界として生まれて生の中に入り、自己世界として生きられる」のだと語っていた（GA58,61）。そして、「このような初期キ

---

<sup>116</sup> 本講義のテキストは、Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 60*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1995. に収録されている。（以下、本テキストをはじめとしたハイデッガー全集からの引用は、括弧内にGA巻数、頁数で示すこととする。）全集第60巻にはハイデッガー自身による講義ノートのほか、講義のためのハイデッガー自身によるメモ（附録I）と、オスカー・ベッカーの聴講ノートからの補完（附録II）が、添えられているので、これらを適宜参照した。本講義についての言及のある先行研究としては、全集第60巻刊行以前のものでは、ベッカーの聴講ノートに基づいた Otto Pöggeler, Karl Rehman, Marlène Zarader らの研究があり、全集第60巻刊行後のものとしては、小野真『ハイデッガー研究 死と言葉の思索』京都大学出版会 2002 年、茂牧人『ハイデッガーと神学』知泉書館、2011 年がある。小野氏は、本講義の根本意図を、「アウグスティヌスにおける事制的生における宗教性をとりだしつつ、アウグスティヌスに影響を与えている新プラトン主義ないしギリシア的思惟様式によって、いかにその宗教的生が覆い隠されているかを暴露しようとするもの」（同書 68 頁）としている。茂氏の見方もほぼ同じである。わたしたちは、これらの見方に反対するものではないが、ハイデッガーの主眼は、あくまでも事制的な生を取り出そうとすることにあつたことを示しつつ、その事制的な生の内実とはどのようなものか、またそれがハイデッガー自身のその後の思索にどのように関わっているのかを明らかにすることを目指している。

リスト教の成果は古代の学がキリスト教に侵入することによって歪められ、埋もれてしまった」のだが、「アウグスティヌス、ルター、キルケゴールにおけるように」「時折、再び激しく噴出する」とし、アウグスティヌスは、「キリスト教的な原体験についての自己世界の中心的な意義の真価を発揮させた」としていた（GA58,205）。

ハイデガーのいう「原キリスト教的な生の経験」とそこでの「自己世界」とは、どのようなものなのか。これについて、まず、アウグスティヌス講義の直前に行われたパウロ解釈講義の内容を、確認しておかなくてはならない。

## B. 1920・21年冬学期『宗教現象学入門』講義におけるパウロ書簡解釈

この講義は、すでに第一章において見たように、事実的な生と宗教的現象を探究するための方法的な導入を図る第一部と、パウロ書簡解釈によって実際に原キリスト教的な生の経験に迫ってゆく第二部からなっていた。

まず、第一部では、ハイデガーは、「哲学の出発点でありまた目的でもあるのは、事実的な生の経験」（GA60,15）であるとし、「核となる現象<sup>117</sup>」である「史的なもの」を、「事実的な生から取り出さなくてはならない」（GA60,30,34）とする。ここで「史的なもの(das Historische)」<sup>118</sup>の現象としての固有の意味は、「不安にさせるもの(beunruhigend)」であるということにあるとハイデガーは指摘する（GA60,37）。このように、事実的な生から出発し、それを「史的なもの」として捉え、さらにその「史的なもの」の固有の本質を「不安にさせるもの」とであると見る見方は、第二部のパウロ解釈においても、またアウグスティヌス解釈においても、一貫しているハイデガーの見方である。

続く第二部では、具体的な、原キリスト教的な生のあり方が、新約聖書の中で最も初期に書かれたパウロ書簡における解釈を通じて明らかにされる。

そこではハイデガーは、パウロの「自己世界」、またテサロニケの信徒たちとの「共世界」がいかなるものであるのかを書簡に基づいて解明し、パウロおよび信徒たちが、神の語りかける言葉を受取り、「神との作用連関の中に歩みいること」を、「Gewordensein」と呼ぶ（GA60,94-95）。こうして神の言葉を受取り、神との作用連関において歩む生は、「聖霊から来る、生にとっての了解不可能な喜びに結び付けられている」一方で、「生の苦悩の中へと立つということのうちで成立する」ものである。つまりそれは、一時の神秘体験を意味しているのではなく、生において「常に共に経験されている」もの、彼らの「ただいまの存在」そのものなのである（GA60,94）。彼らは、この世での自己の存在や周囲の評価や事物的な存在者の与えてくれる快楽を意義・目的とする意義連関とは異なる、新しい意義連関、すなわち神が意義連関の究極の行き先となるような意義連関を、神の愛の啓示を通して、「自己世

<sup>117</sup> ここで「現象」とは、「内容意味」、「関係意味」、「遂行意味」という三つの意味の方向に従った、「意味全体性」（GA60,63）を指す。そして、「こうした意味全体性の解明」が「現象学」（GA60,63）と呼ばれる。そして、この「現象学」による現象の解明は、「形式的告知(die formale Anzeige)」（GA60,63）と呼ばれる。

<sup>118</sup> 「史的なもの」(das Historische) は、ここでは、一般に、「生成、成立、時の中で経過すること、現実性にふさわしい性格付け」を意味している（GA60,32）。『存在と時間』における「歴史的に」と訳される historisch (vgl.SZ 394) とは用いられ方が異なっていることに注意されたい。

界」として受入れたために、二つの異なる意義連関の葛藤の中で必然的に苦しまなくてはならなくなる。そのなかで、主が再臨する終わりのときが「いつ」なのか、ではなく、その主の日に至るまで「いかに」神に喜ばれる振る舞いを為すことができるのかが、彼らの真正な関心事となる。彼らの日々の振る舞いの「いかに」が真にキリストに倣うものであったかどうかは、再臨の日にその歩みの全体が定まるまでは不確定であり、その意味では常に不安のなかで生きているともいえる。「キリスト教的な生にとっては」、「不確定さは」「必然的なもの」なのである（GA60,105）。こうした神との関係を中心とした自己世界と、この世的な意義連関の世界との狭間で耐え抜く史的で不安な生が、アウグスティヌスの解釈においても、アウグスティヌスの生に即して見て取られることとなるのである。

## 第二節. 「アウグスティヌスと新プラトン主義」講義の意図はどこにあったのか

ハイデガーは、『直観と表現の現象学』（1920年夏学期）講義の中で、「ギリシア的哲学によってキリスト教的実存が損ねられることとの原理的な対決」の「必然性」に言及していた（GA59,91）。その1年後に行われることとなる「アウグスティヌスと新プラトン主義」講義も、現象学的解体によってアウグスティヌスの実存的・キリスト教的な事実に生のある方を、新プラトン主義的・ギリシア的な表現から解放し、そのものとして示すことに、その意図が存していたのではないかと考えられる<sup>119</sup>。とはいえ、ハイデガーの講義の道程は、アウグスティヌスの思想を切り分けてギリシア思想に由来するものをそこから取り除こうとするようなものではないし、またそうしたことは不可能でもあろう。ハイデガーの目的は、アウグスティヌスが、伝統的な思考形式と結びついていると指摘可能な表現を用いている箇所においても、出来る限り、その根源にある、アウグスティヌス自身の事実に生を経験そのものを、そのものとして取り出すということ、このことにあったのである。

以下、講義の概要をたどりつつ、そこでどのような事実に生を経験が浮彫りにされてゆくのか見てみたい。

## 第三節. アウグスティヌス講義の概要

ハイデガーは、アウグスティヌスの『告白』<sup>120</sup>第10巻をとりあげ、それを第1章から原

---

<sup>119</sup>ハイデガーの遺した講義メモのひとつに、「プロティノスの解体のために」と題したものがある。そこでは、「最終的には事実に実存にかかっているものであり、事実に実存の内で本来的に解体が生かされ、意味を持つ」とされる。また「課題は、まさに語られていない書き方を探すこと」であり、「ひとは、ただ本来的な（実存的な）予握自体の内でのみ、その語られていない書き方を《見る》ことができる」とされ、「書かれたものを鋭く追跡し、その際、慣習によって惑わされないことが、重要である」と記されている（GA60,269）。

<sup>120</sup> 周知のように、『告白』は、397年、アウグスティヌス43歳のときに書き始められ、400年、彼が46歳のときに全13巻が書き終えられている。このうち第1巻から第8巻までは、回心に至るまでの生活が記されたものである。第9巻には、受洗と、母の死が語られ、第10巻では、現在の自己が語られる。第11巻では、『創世記』が解釈され、その中で、時間とは何かについての考察が展開されている。この11巻については、『存在と時間』の中に、以下のような引用がある。Und Augustinus schreibt: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi. (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993, S. 427. 以下、この書物からの引用は、括弧内にS Z 頁数で示す。)それに続く12巻と13巻も、『創世記』の解釈であり、神の創造についての考



典に即して丁寧に訳しながら解釈してゆき、全 43 章のうちの 39 章まで進んだところで<sup>121</sup>、講義を終えている。

以下、第 10 巻におけるアウグスティヌスの〈告白〉の内容と、それに対するハイデガーの敷衍、および注釈をごく簡単にたどってみたい。

まず、アウグスティヌスは、回心後の現在の自己についての告白の動機を語り、次に、告白するといっても当の「自分自身」について「全てを知っているわけではない」ことを認める (GA60,178) <sup>122</sup>

さて、今や神の言葉を受入れたアウグスティヌスの自己世界にとって中心的であるのは、自身の神への関係である<sup>123</sup>。それにもかかわらず、彼は、自らの志向性の行き先であるところの神について、全てを知っているわけではない。アウグスティヌスにとって、自分が「神を愛しているということは確かである」(GA60,178) が、その場合の「神」とは何なのかが、自分自身にとって、明確ではないのである。そこで、アウグスティヌスは、「私があなたを愛しているとき、私は何を愛しているのでしょうか<sup>124</sup>」と神に問う (GA60,178)。ハイデガーは、ここで「私があなたを愛しているとき」というのは、「すでに明確な、実存的な段階を意味する」と指摘する。この段階は、神の「あわれみを経験した」というこのことと、「このあわれみにおいて聞こえなさから引き離されて、」「愛において何らかの確実

---

察が引き続き展開されている。

<sup>121</sup> 講義メモからすれば、少なくとも 42 章までは、講義のなかで何らかの形で触れている。

<sup>122</sup> アウグスティヌスの基本態度は、*crede ut intelligas* という言葉の中で見て取ることが出来る。人間は、自分ひとりでは、自分自身についてさえ、真に知ることは出来ないものであり、信仰、すなわち神との関係に自己を開き、神に照らされることによらなければ、真に自己と世界を知ることとはできないのであるから、真に知ること、知解することのためには、まず、信じることが先立っていなければならない、というものである。ハイデガーはこの言葉を、「君の究極的でもっとも充実なる自己経験の上に初めて認識が打ち立てられる」ということだと他の講義の中で解釈している (GA58,62)。ハイデガーはここでは、「私にとって、私が謎になっています。」というアウグスティヌスの言葉を引き、続けて *Terra difficultatis* という言葉をも挙げて自らによる自らの把握が困難であることを指摘する (GA60,178) が、この言葉は、『存在と時間』においても引用されている (Vgl.SZ 44)。さらにハイデガーは、キルケゴールの『死にいたる病』から、「理解することは、人間にとっては、人間的なものの彼の包括である。しかし、信仰は、神的なものへの彼の関係である」という言葉を引き、「異なる関係意味に注意せよ!」と記している (GA60,178)。こうした事態は、ソクラテスに即して、甲斐博見教授が指摘しておられる「神の言葉の開いた次元のなかでおのれの存在の真実があきらかになっていくという事態」にも通じるものであるように思われる。(甲斐博見『ソクラテスの哲学』知泉書館 2011 年 58 頁、61 頁参照。) 真の自己は超越との生きた関係によって初めて露わとなるのである。

<sup>123</sup> クラウス・リーゼンフーバーは、アウグスティヌスの思想について、「彼は、新プラトン主義を受け入れ、キリスト教的精神に基づいて変容させ、かつ超克する。言語と論理の鋭さが、深い心理学的洞察と結合され、また思弁的思惟と歴史的・具体的思惟とが交錯する。彼の思想は、きわめて多様な主題にわたって展開されながらも、常に神への人間の魂の関係を燃えるような心で問い求めているのである」と指摘している。(クラウス・リーゼンフーバー『西洋古代・中世哲学史』平凡社、2002 年、205 頁参照)

<sup>124</sup> *Quid autem amo, cum te amo?* Conf.X 6, 8

なもの（＝神）に対して開かれていること」によって生起する段階であり、この段階に在ることで初めて「天と地が神への賛美を告げている」のを「《聴いたり》、見たり」することも可能となるのである（GA60,179）。つまり、ここでの実存的な超越者への関わりは、神との作用連関のうちにすでにその実存が歩み入っていること、すなわち、超越者の側からの働きかけを当の実存が受取ることによって、感覚的な存在者の世界にのみ没入している状態から引き戻され、超越者とのかかわりへと向かって開かれていることを前提としたものなのである<sup>125</sup>。

さて、アウグスティヌスは、〈神を愛している〉ときに〈愛しているもの〉とは、物的なものではないが、「私の内なる人間にとっての光、声、・・・」のようなものだとする（GA60,179）。また彼は自らを取り巻く「大地、自然、海と淵」などに神を問うが、それらは、「私たちはあなたが探しているものではない。しかし〈問うている者〉であるあなたにそれについて明らかにすることはできる。つまり、それこそはわれわれを造った方である（Ipse fecit nos）」と答える（GA60,179）。

そこでアウグスティヌスは、「自分自身に向き直って」、「私の中」に目を向ける（GA60,179）。感性的・物質世界はすでに、問いたずねられたのだが、その際「感覚」という「伝達者」が「告げる」内容について「判断する」のは、「内なる人間」であることから、「内なるものがよりよい」と彼は考えるのである（GA60,179）。つまり、自然の、「わたしたちを造った方こそ神だ」という答えは、感覚を備えているすべてのものが聞き取れるのかということではなく、「自然は《判断しつつ》問うものに対してのみ、つまり内的に」「決定することのできるものにのみ、答える」からである（GA60,180）。

さて、「人間においては、外的なものと並んで、身体を貫き、動かし、生命を与えているものとしての内的なものが、経験される」（GA60,180）。「生命を与える魂よ、おまえは身体よりもよいものである」とアウグスティヌスは言い、それに続けて、「しかるに、おまえの神は、そのおまえにとってすら、生命の生命なのだ<sup>126</sup>」と言う（GA60,180）。この箇所に対して、ハイデガーは、「ギリシア的・形而上学的だと解される必要はない。光、内的な人間の声（lumen, vox interioris hominis）を参照<sup>127</sup>！そして生(vita)という概念を！——しかし、いずれにせよ、ここには、動機と解明の傾向の不明瞭な絡み合いがある」と記している（GA60,180）。ここで、神を、生命を与えている内的なもの、生命の生命として捉えるアウグスティヌスの言葉を、ハイデガーは、ギリシア的・形而上学的な図式に従ったものとして捉えるのではなく、アウグスティヌス自身の事実的な生の経験の表現として受取

<sup>125</sup> これは、パウロ解釈の言葉で言うなら、Gewordensein というあり方ということになるであろう。

<sup>126</sup> Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est. Comf.X 6, 10.

<sup>127</sup> 前出の「内的な人間」にとっての「光」として神をとらえる箇所と指すものと思われる。ハイデガーは、のちに、『存在と時間』のなかで、以下のように述べている。Die ontisch bildische Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es ist in der Weise, sein Da zu sein. Es ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist. .... Das Dasein ist seine Erschlossenheit. (SZ133) また、同じく『存在と時間』では、良心の呼び声が、現存在の開示性のひとつの様態であるとされている。(Vgl. SZ269) .

ろうとしているわけである。その場合には、神は、はじめから図式に従って存在者の根源としての存在として前提されているのではなく、生命の生命であるという内的な実感が、なによりも切実で根源的なものであり、それが、何であるのかを解明しようとする過程で「神」という概念に「不明瞭な絡み合い」のなかで、結び付けられているのだということになるのであろう<sup>128</sup>。

次にアウグスティヌスは、「神は、魂を凌駕している (überragen) 何か」であるとする。これについて、ハイデガーは、「〈über-ragen〉：新たな意味！私の魂の頂を超えているかものは、何でしょうか、というのは、単なる客観的な造られた存在の理念ではない！」と記している (GA 60,180)。ここでもハイデガーは、アウグスティヌスが、神とその被造物という理念的な前提のもとで語っているのではなく、神を、まさに「私の魂を凌駕しているなにか」として自らの魂との関係において現事実的に捉えているのだと見なしているのである。

さて、「アウグスティヌスは、それにおいて魂が身体に固着し、また自らの質料を動かすところの〈力(Kraft)〉を見出す」のだが、「この力においては、私は私の神を見出さない」とする。<sup>129</sup> (GA 60,180-181)。「この生命を与えている力のほかに」、アウグスティヌスは、「感覚的な諸知覚を可能化しており、あらゆる〈器官〉にその固有の、交換不可能な機能 (職務) を割り当てているもの、すなわち狭義において〈組織化しているもの〉を見出す」 (GA 60,181)。それは、それぞれの器官にそれぞれの固有の役割を割り当てている「力」である。しかしアウグスティヌスは、自らの魂の中に見出したこの力も神とはしない。ハイデガーは、この箇所について、「ここですでに、現象の圧力のもとで、問いの〈位置のずらかし〉があると指摘し、「もはや、これやそれが神であるのかどうかではなくて、私は〈そのうちで〉 = 〈それでもって〉 = 〈その中で生きつつ〉神を見出すのかどうか、(が問われている) <sup>130</sup>」とする (GA 60,181)。ここでは、神を対象化して問うことが断念されて、私

---

<sup>128</sup> ハイデガーは翌年の講義の中で自らの哲学を「原則的に無神論」としている。「神」という概念が、事実にある生の経験以外の、すでにある世界観から取り込まれることは、現象学の方法として適切ではないと考えたからであろう。(Vgl. Martin Heidegger, *Pänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Reclam, 2002, s. 28) アウグスティヌス講義のあと、ハイデガーはもはや原キリスト教的な事実的生の経験を講義で扱うことはなく、キリスト教的な実存のあり方をも可能化している、より根源的な現存在の実存の存在論的構造を解明する方向に向かう。「キリスト教」的な実存のあり方を問題とした場合には、その実存が置かれた歴史的状況を切り離すことはできないが、ハイデガーの関心の方向はそうした個別の歴史的状況における現存在のあり方を露わにすること自体にあったのではなく、そうした個別の歴史的状況というもののなかで範例として露わとなっている、世界内存在としての現存在の本来性と非本来性という二つのあり方、そしてそうした在り方を可能化している現存在の脱自すなわち時間性そのものを露わにすることにあったといえよう。ハイデガーの「無神論」とは「宗教性」といったものさえも可能化している人間の根源的な「事実性」そのものをあらゆる宗教や哲学に由来する神概念の助けを借りずに見つめるということであって、サルトルの標榜する無神論とは異なることに注意しなくてはならない。それどころか、アウグスティヌス講義でみるような超越者と魂の触れる領域こそが、ハイデガーにおいても、存在の真理が現存在に触れてくるその領域として、終生、見つめられてゆくのであり、その意味で渡邊二郎がかつて指摘したようにハイデガーの思想は、「無神の神学」とさえ言えるものなのである。

<sup>129</sup> この力において神を見出しようとするなら、「同じ力によって馬やラバの身体も生きているのであるから」、「知性のない馬やラバも」神を「見出すであろうから」というのがその理由であり、感覚を司る魂の力を神としないのも、同様の理由による。

<sup>130</sup> もしそうでなかったら、そうした生命力や感性を組織化し統合する力を対象化して、それを神と見な

が、そのうちで、それでもって、その中で生きつつ神を見出すその〈いかに〉へと問いの位相が変化していることが指摘されるわけである。「客観的に目前にある手段としての経験に関する考察と、遂行に関する解釈としての考察の行ったり来たり」の揺れの中に、「実存的な突破への端緒と、事実的な生に基づく問題の具体的で史的—実存的な把握への端緒」をハイデガーは見ているのである（GA60,181）。

次に、アウグスティヌスは、自己のうちの、「記憶という広大な領域」を探究する（GA60,182）。感覚的な対象の記憶は、身体の諸感覚を通じて、自分の内に印象付けられる。これに対し、非感覚的なものに関する記憶、すなわち「諸命題や諸規則、定理」などは、それ自体感覚的・物的なものではない。それにもかかわらず「それらは、十全に存在している」、つまり「それらは、高度に存在を持っている」と考えられ（GA60,184）、そのものとして記憶の中に保持されうるのである。また、記憶には、感情も含まれるが、過去の悲しみや喜びを思い起こしても、現在の自分が悲しかったりうれしかったりするわけではない。また、忘却にはアポリア<sup>131</sup>がある。こうした考察を通して、アウグスティヌスは、記憶の力の偉大さ不思議さに感嘆し、しかもそれこそが心であり、私自身であるということから、私自身の計り知れなさに思いを致す。しかし、アウグスティヌスは、私を知恵あるものとして造ってくださった神に「達することができするために、記憶をも超えてゆこう」（GA60,190）といい、また他方で、「私が探しているもの、私が愛しているものは、記憶の《中》にあるのでなければならない」とも言う。というのも、「探すためには、私は、なんらかの仕方ですべてを持っているのでなければならない」からである。アウグスティヌスは、「私は、私の魂が生きるようにと、あなたを探し求めよう。というのも、私の身体は私の魂によって生き、私の魂は、あなたによって生きているからです」と語る（GA60,192-193）。これについてハイデガーは、「予握において；生命の生命としての神。しかしそれは、具体的な伝統的な形成を持つ必要はなく、本来的に、ひとつの実存的な運動意味を持っている」（GA60,192）とし、この予握が、実存在的なものであるとする。しかしそのあとに、アウグスティヌスが、「突然」に「《私があなたを愛しているとき、何を愛しているのか》、というこれまでの問いの答え」を「幸福なる生(*beata vita*)、」とする箇所については、「この答えは、これまでに述べられたことから出てきているのではない」とする（GA60,193）。さらに、神を「幸福な生」であるとし、「すべてのものがそれを欲し、欲しないものは誰もいない」（GA60,193）とするアウグスティヌスに対して、ハイデガーは、「アウグスティヌスは根源的に問うているか？否」という（GA60,194）。なぜならそれは、「ギリシア的なもの」に導かれての考察であるからである（GA60,194）<sup>132</sup>。

---

すことも可能であったであろうが、アウグスティヌスの思考の道筋は、明らかに、そのように神を対象化して「何か」とであると捉える方向を避けて、誘惑に曝された生のうちでいかに神を経験しているかに向かう。

<sup>131</sup> これは、記憶があるのなら、忘却ではないし、忘却しているのなら、記憶はないはずであるが、忘却しているそのものが何であるかを記憶しているからこそ、それが見出されたときに、自分はそれを忘却していたのだ、と分かるというアポリアのことである。

<sup>132</sup> 山田晶の『告白』への注釈によれば、「すべての人間は至福たらんと欲す—これは古代哲学者に共通な倫

ともあれ、アウグスティヌスは、誰もが生を、それも幸福な生を欲しているということ、その際に、「幸福なる生」を「知ることに於いて私たちは持つ」おり、概念の中、心の中に持っているからこそ、「それを愛して」おり、また「私たちが幸福である」状態に現実にあることを「獲得しようと欲する」(GA60,195) のであると語る。ここでハイデガーは、「知ることに於いて」「持つ」というアウグスティヌスの言葉について、「持つことの〈いかに〉の解明」が、「関係意味、あるいは遂行意味」につながり、「遂行の状況、本来的な実存」の〈いかに〉への問いへと駆り立てる」ものとなると注釈している (GA60,195)。

さて、「幸福な生」を「知ることに於いて持つ」とは、どういうことか。アウグスティヌスによれば、それは、「私たちが、〈それについての知識〉を持っていることによって」「まさにそれゆえに現実的にそれを持ちたいと欲する」ということである<sup>133</sup>。ハイデガーは、ここで、「《内的に知られたものからでなしには、喜ぶことはなかったであろうし、また喜ばなかったなら、このものの存在を欲しなかったであろう》」(GA60,195) というアウグスティヌスの挿入句に、注意を促す。アウグスティヌスは、弁論術を身につけたいと欲する場合を例にとって、「彼らは、ただ外的な覚知からのみ喜びを手に入れるにもかかわらず、彼らがそれをそもそも喜ばないときには、それを欲しないであろう」と言う。それについてハイデガーは、「自己への、すなわち固有の事実性への根源的な指示、すなわち、他者によっては引き受けられることがまったくできない、このものとしての何かへの指示」が伏在していることを見て取る (GA60,196)。すなわち、それを自らが喜ぶかどうかは、その実存に固有なものとして委ねられており、それゆえ喜びは実存の固有の事実性に関わるものであることに、ここでハイデガーは、注目しているのである。現実的には、一般的な形で語られうる「幸福な生」があるのではなく、実存の固有な現事実性としての「喜び」が、それぞれの実存における「幸福な生」の内実なのである。

さて、アウグスティヌスは、具体的に何を喜びとするのかはひとによって異なっても、「すべてのひとが、喜びに達するために努力していることにおいてはひとつ」(GA60,197) であるとする。とはいえ、アウグスティヌスは、神の前で、あらゆる経験される喜びが真正なものなのではないとし、「幸福な生とは、あなたに向かい、あなたから、あなたのために喜ぶことそれ自体です。他にはありません<sup>134</sup>」と言う (GA80,197)。したがって、アウグスティヌスの見るところに拠れば、神とは別のものを喜びとする人々は、真の喜びを追究しているとはいえないのであり、「すべてのひとが真の幸福な生を得ようと努めている」

---

理学上の根本命題であり、ただその至福の何たるかと、それを獲得する手段方法に関して各学派は意見を異にする」ということを、アウグスティヌスはキケロの著作を通して学んでいたとされる。(『アウグスティヌス』中央公論社 世界の名著16 山田晶 責任編集 1994年 359頁参照)。

<sup>133</sup> 例えば、「弁論の術」について「それが何か知って」おり、しかるに「それを持っていない」こうした人々が、「弁論の術を、所有することを欲する」のである (GA60,195)。ここでは、「弁論の術」という概念を、私たちが、獲得してしまっていて、その結果「それを所有している他者を感覚的に知覚し、それがわたしたちを喜ばせたということ」から、自分もそれを持ちたいとおもうようになるわけである。(GA60,195)。

<sup>134</sup> Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est, et non est altera. Conf X 22,32

のではないわけである (GA60,197)。むしろ、「彼らは為しうるところに落ちて、それに満足している<sup>135</sup>」。ハイデガーの言葉で表現するなら、「彼らを取りまくいつもの、世界と自己の有意義性に即して、彼らに気安く到達できるであろうもの」のところに落ちているのである (GA60,197)。ハイデガーは、「本来的には、その際にひとが幸福な生をわがものとするそのいかにのひとつひとつが、問題なのである」(GA60,197) としている。

ここでアウグスティヌスは、真正な幸福な生を喜ぶということは、真理を喜ぶということであると考えを進めてゆく<sup>136</sup>。ハイデガーは、すべての人が真理を喜ぶ、ということの《普遍性(Allgemeinheit)》を、「ギリシア哲学によって曲げられた意味」であるとし、「事実的な生の段階において把握し」「実存的史的統一へと取り戻さ」なくてはならないとする (GA60,198)。ハイデガーは、「真理からくる喜びを、彼らは、彼らの生のうちで、何らかの真理が彼らに出会うところ」すなわち「まさに彼らが欺かれることを欲しないというその場において」「経験した」のだと見るのである (GA60,198)。

ところで、世の中には、真理を喜ばない人間、真の意味で幸福な生を送っていない人間が多くいる。なぜか。アウグスティヌスによれば、「それにおいて自らを投げ捨てることになるようなくだらないことに熱心に関わって埋没し、そのことが彼らをさらに惨めにする」といったような状態に多くの人が陥るのは、彼らが真の幸福とは別なことがらに、「より強く捉えられている」からであり、自分たちを真に幸福にしうる真理は、彼らの記憶の中に「貧弱に存在している」だけだからである。(GA60,199) とはいえ、アウグスティヌスは、まだ「僅かな光が人間たちのなかには存在している」と、むしろ貧弱にはあっても、真の幸福である神の記憶がひとを照らす光のごとくに存しているという事態を見つめ、そこに人間の可能性を見ようとしている (GA60,199)。ハイデガーは、この「光」について、「ここで光(lumen)は、自己世界的な事実的な経験の内で、まったく明確な実存的な遂行意味を持っている。事物的一形而上学的に受け取ってはならない」としている (GA60,199)<sup>137</sup>。ここでもハイデガーは、アウグスティヌスの言葉を、現事実的な生の経験を表現するものとして受取ろうとしているのであり、光を、超越者と実存との根源的なかわりを導き、また可能にしているものとして、実存のうちに存しているものであると捉えているといえよう。ハイデガーは、のちには、この内なる光と実存の関係を、現存在に備わる開示性として、さらには存在の真理が現存在へと開示され、言葉として露わとなって来る開けた明るみの場に、存在へと身を開き、出で立つこととしての実存のあり方として、一貫して、見つめ続けてゆくのである。

ところで、アウグスティヌスは、神を愛しているときに、自分は何を愛しているのかを探

---

<sup>135</sup> Cadunt in id quod valent, eoque contenti sunt. Conf. X 23,33. ハイデガーは、『存在と時間』において「現存在がさしあたっていたいは配慮的に気遣われた〈世界〉のもとに存在しているということ」を「頹落 (Verfallen)」と呼ぶ (SZ 175)。

<sup>136</sup> Beata quippe vita est gaudium de veritate. Conf. X 23,33. (GA60,198)

<sup>137</sup> ハイデガーは、『存在と時間』において、現存在自身が開示性という意味での光を携えており、その開示性の様態の一つとしての良心の呼び声が、世界への頹落という非本来的なあり方から本来性へと呼び戻すのだとする。これに非常に近い実存の捉え方が、すでにここでアウグスティヌス解釈に即して展開されている。

究したとき、一方では「記憶をも超えてゆこう」としたにもかかわらず、神のおられる場としては、「記憶の外には(extra memoriam)何も見出さなかった」とも言う(GA60,202)。これに対して、ハイデガーは、「探究と発見がそもそも記憶の中である」こと、「幸福な生自体が、対象として、外にあるものではない」ことを意味しているのだと解釈する。「とはいえ、神は、また、心的なものでもない」(GA60,202)。外にある対象でもなく、また心的なものでもないとしたら、神はどこにどのように見出されるのか。「私が真理を見出したところ、そこに私は真理自身である神を見出した」とアウグスティヌスは言う<sup>138</sup>(GA60,202)。「したがって、真理は私が記憶の内に持っている何かであり、記憶の内でのそのものとして近づきうる限り、わたしはそこに神を見出す」のである(GA60,202)。アウグスティヌスは神に語りかける。「どこからか、あなたは記憶の内へと来たりたもうたに違いない・・・私はあなたを見出しました・・・あなたのうちに、私を超えて<sup>139</sup>」と(GA60,203)。

次に、アウグスティヌスは、真理は、それを問い尋ねるひとに、「明らかに答えて」いるのだが、それを、「すべての人が明瞭に聞き取るのではない」とする(GA60,203)。ハイデガーは、聞くことができるかどうかは、「本来的な聴くこと、問いの保持すなわち聴こうと欲することの《如何に》」に全てがかかっている」とする(GA60,203)。真理の側が先ず先立って、すべての人間に対して語りかけているにもかかわらず、それを人間の側が聴こうとすることなしには、真理は開示されないのであり、ここに人間の側の聴こうと欲する

---

<sup>138</sup> アウグスティヌスは、「真理 (veritas)」を、「それによってすべてのものが真(verum)であるところのもの」(Conf,X,23,34)としている。また、『ソリロキア』によれば、「真のもの(verum)」とは、「存在するところのもの (id quod est) であるとされている。よって、アウグスティヌスにおける真理の意味は、「存在するものをして存在者たらしめている」「存在そのもの(ipsium esse)」であることになる。(アウグスティヌスの真理論の詳細については、山田晶『アウグスティヌスの根本問題』創文社 2000年 139-201 頁を参照。)このような真理と真との関係をもとに、ここでの議論を敷衍するなら、おそろく以下になるであろう。

- ① 人間はさまざまな具体的な場面においてそのものの存在を根拠として真偽の判断を行っている。
- ② 真偽の判断がこのような可能であるためには、人間の記憶の中にすでに、それによってすべてのものが「真」であるところの「真理 (=存在そのもの)」についての理解が与えられているのだからなければならない。
- ③ 「真理」それ自体は、感覚から記憶の内へと入ってきたものでもないし、また自らの考えが作り出したものでもない。
- ④ よって、「真理」は、私の記憶の内にあるが、私を超えたものである。

<sup>139</sup> 山田晶は、この箇所について、「かくて神 に関する根源的な知は、記憶をこえた神において得られるものでなければならない。記憶をこえることは自分をこえることである。神に関する根源的な知は、自己が自己をこえ、神のうちにあることにおいて得られる。人間の精神はそのもっとも奥深いところにおいて、超越者である神にむかって開かれている」と注釈している。(世界の名著『アウグスティヌス』中央公論社 1994年 365 頁参照)

態度が、真理の開示のために要求されてくるわけである<sup>140</sup>。この関係は、ハイデガー自身の存在の思索の中で、奥深い存在の呼び求める促しと、現存在によるそれへの聴従帰属においても等しく見て取られるものである。

このあと、アウグスティヌスは、30章から41章に至るまで、神に向かって、地上の生のなかで、さまざまな誘惑(tentatio)にさらされていることについて、事細かに告白してゆく。そしてハイデガーも、それに添いつつ、事後的生の根本性格としての気遣い(curare)を具体的なさまざまな誘惑の契機に即して見てゆく。これらの章は、「神を探究する」というここでの「本来的な問いの連関」において「避けることの出来ない」ものであるとハイデガーは言う(GA60,209-210)。なぜなら、アウグスティヌスにおける神経験は、「単独で取り出された行為や特定の契機のうちにあるのではなく、固有の生の史的な事実性の経験連関のうちにある」からである(GA60,294)。

さて、ハイデガーは、アウグスティヌスの「わたしは、自分自身にとって重荷です」という言葉を引き(GA60,205)、「生」は「誘惑」の連続であり、「可能性が、本来的な〈重荷〉」なのだと講義メモに記している(GA60,249)。ハイデガーは、アウグスティヌスが史的な事後的生の中で多様なものへの「気散じ(Zerstreuung)<sup>141</sup>」あるいは「落下」への傾向を自らのうちに感受しつつも、そこから一なる神へと立ち返る「反対方向の動き」である「節制(continentia)」を神が「命じ」ている<sup>142</sup>ことをも同時に自覚していることを見て取り(GA60,205)そこに「生の分裂した状態」があることを指摘する(GA206)。

アウグスティヌスは自らが曝されている肉欲、食欲などの感性的な誘惑、目の欲すなわち好奇心<sup>143</sup>の誘惑、さらにはひとから畏敬され愛されたいという世俗の誘惑について神に告白する。その際、彼は、例えば名誉心への誘惑に対して「私から失せてしまったのでしょうか、またこの生全体において失せていることが可能でしょうか」(GA60,227)と神に問う。アウグスティヌスは、生の全体が完結するまでは、誘惑へと陥る可能性に対しても自らが開かれていることを、知っているがゆえに不安なのである。ハイデガーは、「真正な根元的な自己愛(絶対的なエゴイズム)」と「真正な絶対的な神への愛〈絶対的な〈献身(Hingabe)〉〉」のあいだで揺れ動く実存における気遣いについての「最も根元的な真正な不安(Furcht)<sup>144</sup>」をこうした信仰のうちに見て取っている(GA60,260)。

<sup>140</sup> 『存在と時間』においてハイデガーは、「良心の呼び声には、或る可能的な聞くことが対応している」とし、「呼びかけの了解は、良心を持とうと意志することとして露呈する」とし、それを「決意性」と呼ぶ(Vgl.SZ.270)。

<sup>141</sup> この語は、『存在と時間』でも用いられている。例えば、ハイデガーは以下のように言う、「世人・自己としてそのつどの現存在は世人の中へと分散して(zerstreut)おり、自らをまず見出さねばならない。この気散じ(Zerstreuung)は、最も身近に出会われる世界に配慮的に気遣いつつ埋没することとして私たちが認識している存在様式の《主体》を特徴づけている」(SZ129)。

<sup>142</sup> ベッカーの講義ノートに拠れば、ハイデガーはここでの「節制の命令」を、「良心において神ご自身が語りかけること」と解釈しているようである。(Vgl.GA60,270)

<sup>143</sup> 『存在と時間』では、好奇心は世人の開示性の一つの様態として取上げられ、『告白』第10巻35章が引用されている。(Vgl.SZ171)

<sup>144</sup> ここでは、Furchtを「真正な不安」と訳した。ハイデガーは、Furchtをdie echte Angstすなわち畏敬、と呼んでいる(Vgl.GA60,268)。ハイデガーは本講義のメモにおいて不安(Angst)について考察しているほか(GA60,268)、キルケゴールの『不安の概念』にも触れている(Vgl.GA60,257,268)



さて、誘惑に陥り、神よりも自分自身を重要だと思ふことは、本来あるべき秩序からの転落 (Abfall) である。それというのも神は自らの生命の生命であり、「神の前では、人間はその意義に従えば〈無〉だから」である (G A 60,235)。誘惑に直面するそのつどに、生命の生命である神へと心に向けつつ、それによって自らの無性を知ることになるのが、アウグスティヌスの事実的な生における神経験であり、自己経験なのである<sup>145</sup>。

ハイデガーは、アウグスティヌスの「人間は、もし誘惑の中で自らを学ばなければ、自らを知らない<sup>146</sup>」という言葉を用いつつ (G A 60,242)、さまざまな誘惑に曝されながら不安の中で生きることを通して、はじめて人間が、自己がどのようなものであるのかを学ぶことができるものであることを示唆する。「生とは、そのうちで、骨折り (molestia) といったものが経験されうるもの」であり、この骨折りは、「経験の《如何に》」でもあり、「完全な事実性のうちで、自己自身を持つことの困難と危険」のことである (G A 60,244)。「具体的な純粋な経験の遂行において、落下の可能性が生じるが、最も本来的な生の存在へと至る完全に具体的で事実的な《機会》が、同時に、最も本来的な根源的な自己の気遣いのうちで生じる」 (G A 60, 244) とハイデガーは言う。それが、本講義でハイデガーが示そうとした、原キリスト教的・事実的な生の経験の全体であったといえよう。

#### 第四節. アウグスティヌス『告白』第10巻との対話からハイデガーが受取ったもの

さて、以上概観してきたように、アウグスティヌスにとって神を愛し、求める生とは、自己の根源である生命の生命である神と関わり、真の幸福すなわち真の喜びである神を求めて生きる生に他ならなかった。しかしながら、アウグスティヌスは、自らの生が、非真正なつかのまの喜び、非真正な幸福への誘惑に陥る可能性を孕んでいることを自覚していた。神への愛と自己愛、そのどちらの側が最終的に勝利を収めるのかわからない生のなかで、常に誘惑にさらされまたそのつど神に立ち返ろうとするそのことによって、自らの真の姿、すなわち非力な、神の恵みと助けなしには非真正な喜びの誘惑に陥ってしまう、自らのありのままの姿を知らされる、そうした不安な生の只中における実存的なありかたが、「気遣い」の諸相として見出された。これは、事実的な生の形式として、パウロにも見出しえたし、また、おそらくは現代においても、超越者へと開かれつつ本来的な生き方を志向するあらゆる事実的な生にあてはまるような、そうした生の形式そのものであったといえよう。こうした事実的な生の形式は、続くアリストテレスの現象学的解釈での成果とも結びつきつつ、主著『存在と時間』における世界内存在としての現存在の存在論的分析の中に生かされてゆくのである。

周知のように『存在と時間』には、アウグスティヌスへの言及が多数ある。それらの内容は、この『告白』10巻の解釈と照らし合わせるとき、より深く了解することができる。例えば、『存在と時間』では、不安の実存論的な学的解釈を扱った箇所においてアウグステ

<sup>145</sup> ハイデガーは「自己が何に対して自己であるかというその相手方が、いつも自己を量る尺度である」「神の観念が多ければ多いほど、それだけまた自己も多い」といったキルケゴールの言葉を、講義メモに記している (GA60,248)。

<sup>146</sup> Nescit se homo, nisi in tentatione discat se. Sermones II 3,3;PL38,S.29.

ィヌスの名が挙げられているのだが<sup>147</sup>、本論を通して見たように、この「不安」が、原キリスト教的な事実的な生の経験における、パウロやアウグスティヌスの不安、すなわち超越的なものとの日常における絶えざる関わりを前提として初めて経験されうる不安にその由来を持つことは、明らかである。このことは、ハイデガーにおける「不安」が単に理由なくこの世界に投げ入れられていることの「不安」なのではなく、超越との関わりによって、本来的なあり方の可能性へと開かれることで、生のありかたにおける二つの方向の可能性への自由が自覚されることを前提にしてはじめて経験される「不安」であることを示している。また、ハイデガーは、現存在の実存論的分析において現存在を「気遣い」として解釈する箇所において「アウグスティヌス的な」「人間学の学的解釈の試みとの連関において」「気遣いへの眼差しの方向が著者に生じた」(SZ 199anm.)としている<sup>148</sup>。このことの内実も、本講義の内容を分析する過程でより明確になったといえるであろう<sup>149</sup>。

さらに、『存在と時間』には、直接アウグスティヌスへの言及のない部分においても、ハイデガーがアウグスティヌスとの対話から受取ったのではないかと考えられる点がある。それは、ハイデガーの存在への問いと、アウグスティヌスの神と魂とを探究するその道筋とのあいだの、方法の親近性において見て取ることができる。すなわち私たちが、『告白』第10巻に即して見てきたアウグスティヌスの神探究の方向すなわち、「私が神を愛している」というその了解内容から出発し、「そのときわたしは何を愛しているのか」を、私の記憶へ、そしてそこからさらにそれを超えて神のうちへ、と探究するという「内なる超越」<sup>150</sup>の方向性は、『存在と時間』では、現存在の存在了解を出発点とし、現存在の存在論的分析を通して、存在の意味への問いを遂行するという探究の方向性や、非本来的な自己を、本来性へと呼ぶ、現存在の内奥にありながら、それでいて現存在の日常的な自己を超えたものとして良心を捉える方向性と重なるものがあるのである。また後期の『ヒューマニズム書簡』における現存在の本質たる「Ek-sistenz」が、実は「脱自的に開けた明るみの中へ

147 「不安という現象と恐れという現象が、・・・極めて狭い限界内においてであるにせよ、存在論的にも、キリスト教神学の視圏のうちへと入りこんできたということ、このことはなんら偶然ではない。このことがおこったのは、つねに、神へとかわる人間の存在についての人間学的問題が優位を獲得して、信仰とか罪とか愛とか悔いとかいうような諸現象が、問題設定を導いたときであった。《敬虔な恐れと奴隷的な恐れ》についてのアウグスティヌスの説を参照せよ。」とある(SZ190anm.)。ここでは、『83問題集』の33問、34問、35問が挙げられている。既に見たように、ハイデガーは、『告白』第10巻の解釈においても、神とかかわりのなかでの史的な生の不安を事実的な生の経験において、あらわにしていた。

148 渡邊二郎が指摘するように、『存在と時間』におけるハイデガーの「自己の捉え方」は、気遣いのなかで、本来性と非本来性という二つのあり方を見届け、「非本来的なものから、不安を介して、本来的なものへと、戦きながら、還帰しようとするありかたのうちに、自己の真相を看守するもの」であり、ハイデガーの人間観の根本には、「安易で慰安に満ちた気晴らしや頹落のあり方から絶えず本来的なものへと呼び還され、単独な己自身に戦っている不安な人間」というものがあり、「この不安の気分についてはハイデッガー自身が注釈しているように(SZ 190anmk.)」「アウグスティヌス、ルーテルのそれ、なにかんづくキルケゴールの不安の概念から、示唆を受けて成立したものであることは、言うまでもない」。(渡邊二郎『ハイデッガーの実存思想 第二版』勁草書房 1994年第二刷 501-502頁参照。)

149 本論注 127,135,137,140,141,143,147,148 参照

150 この言葉は、山田晶「教父アウグスティヌスと『告白』」から借用させていただいた。('アウグスティヌス'世界の名著16 責任編集 山田晶 中央公論社 1994年 31頁参照。)

と立つこと (Innestehen)」(H19,anm.)<sup>151</sup>であり、また「存在の近さのうちに脱—自的に  
住むこと」(H35) であるとされている点も、アウグスティヌスの実存的な神の探究の方  
向性 (in te supra me) と重なるものである<sup>152</sup>。ハイデガーは、本講義におけるアウグス  
ティヌスとの対話を契機として、存在への問いを現存在の実存論的分析を通して遂行する  
道を見出した、あるいはすでに見出しつつあったからこそこのテキストを講義において  
取上げたのではないかと推察されるのである。

---

<sup>151</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000.  
s. 19 anm. 以下、この書物からの引用は、(H 頁数) で記す。

<sup>152</sup> 確かに構造自体は似ていても、神を中心とするアウグスティヌスと、存在を中心とするハイデガーで  
は、その内実が異なるのではないかと、反論されるかもしれない。しかしながら、ハイデガーにおいても  
っとも重要なのは、存在、存在が露わになることとしての真理、存在がそれに対して露わとなって来る場  
としての現存在、というこの三者の関係それ自体であり、ハイデガーは、アウグスティヌス解釈を通じて、  
この彼にとって最も重要な、3つのものの関係それ自体と、それを探究するその道筋を見ていたのではな  
いかと、わたしたちは考える。

### 第三章 「生」の動き——アリストテレスの現象学的解釈におけるハイデガーの事実に生 の運動概念

本章では、ハイデガーの初期フライブルク期のアリストテレスの現象学的解釈の出発点のひとつである1922年夏学期講義『存在論と論理学のためのアリストテレスの精選諸論文の現象学的解釈』<sup>153</sup>（以下、『精選論文』講義と略称）を主たるテキストとして扱い、その前後のハイデガーの諸講義をも参照しつつ、この時期のハイデガーの事実に生運動概念の内実とその射程を明らかにすることを目指す<sup>154</sup>。

わたしたちはまず、初期フライブルク期のハイデガーの生の運動性の概念を概観し（第一節）、次に、『精選論文』講義におけるアリストテレスの『形而上学』および『自然学』の現象学的解釈における生の運動概念の内容を追う（第二節・第三節）。さらに、その直後になされた「ナトルプ報告」でのアリストテレス解釈の見通しを概観するとともに、マールブルク転任後のアリストテレス解釈のなかから、『ナトルプ報告』において言及されていた『ニコマコス倫理学』を扱った箇所を取上げて、その内実を確認する（第四節）。そのうえで、そこで見て取られた生の運動性への眼差しは、『存在と時間』のみならず後期ハイデガーの存在思想にまで繋がってゆくものであることを示したい。

#### 第一節 初期フライブルク期のハイデガーにおける「生」の現象学的解釈

ハイデガーは、『現象学の根本問題』講義（1919・20年冬学期）において、「現象学の理念は、生の根源学ということである」（GA58,81）とし、「生の現象学的把握」（GA58,145）

<sup>153</sup> Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 62, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Vittorio Klostermann, 2005. 以下、この書物を含むハイデガー全集からの引用は、（GA 巻数、頁数）によって示すこととする。本講義のテキストは、ハイデガー自身の講義のための覚書の束をもとに、それらを、講義を聴講していたワルター・ベッカー、ヘレーネ・ヴァイスらのノートと比較しつつ編集者によって連続した講義の形で、再構成されたものである（vgl. GA62, 421-435）。また、付録3には、1922年秋に作成された、当時のハイデガーのアリストテレス研究の見通しを報告する所謂『ナトルプ報告』が、収録されている。『ナトルプ報告』については、邦訳が存在するほか、レクラム文庫にも収録されている。その成立事情については、M・ハイデガー『アリストテレスの現象学的解釈』高田珠樹 訳、平凡社、2010年、147頁—224頁に高田氏の詳細な報告がある。

<sup>154</sup> ハイデガーのアリストテレス解釈における運動性の概念を扱った先行研究としては、Servanne Jollivet, “Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik”, in *Heidegger und Aristoteles Heidegger-Jahrbuch 3*, Verlag Karl Alber, 2007, s.130-155、齋藤元紀『存在の解釈学』法政大学出版会 2012年などがある。Jollivetは、「運動原理としてのヌース」を、ハイデガーは「ピュシスの能力」とは区別される「真理の能力」すなわち「超越」の能力と見なしているとしている（同書 149頁）。これに対して私たちは、Jollivetとは異なり、真理の能力も人間にピュシスによって備わる「より多く」見ようとする生の動きの発現であり、その頂点たるヌースもまた、ギリシア的な意味でのピュシスによって人間の固有のあり方の一部として人間に与えられている人間における神的な、すなわち人間の最高度の可能性であり、それを発揮する際にこそ人間は与えられたその最高の現実態として存在しているといえる、すなわち最高に幸福であるといえるようなものとして理解している。そして、そうしたものを人間に与えるギリシア的ピュシスこそは、後のヘルダーリン解釈において「聖なるもの」と呼ばれ、また「存在」とも呼ばれるところのものであると解して考察を進めている。また、齋藤元紀『存在の解釈学』は、第9章において、本発表でも主題的に扱う『精選論文』講義の内容について独自の「存在の解釈学」の立場からの詳細な考察を展開しており、多くを学ばせていただいた。記して感謝したい。

を当時の彼の哲学的課題として見据えていた。この「生」を、まずハイデガーは、原キリスト教的な事実的な生の経験を範例として明らかにすることを試みる。

### 一 原キリスト教的な事実的な生の経験の現象学的解釈

第一章で見たように、ハイデガーは、『宗教現象学入門』講義（1920・21年冬学期）において、新約聖書の最も古い文書のひとつであるパウロの『テサロニケの信徒への第一の手紙』を主たるテキストとして取上げる。そこでは、神に呼びかけられ、この世のものとは異なる意義連関を受入れ、キリスト者となったパウロおよびテサロニケの信徒たちにとっての、主の再臨への態度が扱われる。主の再臨のときが「いつ」くるのかではなく、主の再臨のとき、すなわちこの世の意義連関の終わりが必ず来ることを知りつつ、終わりのときに、自らのキリスト者としての生全体の「いかに」が問われることになること、そのときがいつ襲ってくるかわからないことを理解して、回心以前と変わらぬ世の事実性の只中にありながら、世の意義連関のなかでの何らかの有意義性を生の目的とするのではなく、神に向かいつつ自らの生の「いかに」を常に気遣い、不安のうちで生きていることこそが、彼らの原キリスト教的な生の経験なのであった。

続いてハイデガーは、すでに第二章において見たように、『アウグスティヌスと新プラトン主義』講義（1921年夏学期）を行う。そこで見出されたのは、回心後のアウグスティヌスの、常に、神へと心向けようとしつつも、その一方で感覚的な欲や好奇心、名誉欲といった誘惑に「落ちる」危険にさらされつつ、気遣い(*curare*)と骨折り(*molestia*)のうちで生の重荷に耐えつつ生きている、不安な事実的な生の経験であった。

ハイデガーは、こうしたキリスト教的生を扱う解釈を通じて、時間性を生きる不安な事実的な生の形式を現象学的に取り出す一方で、アリストテレスを演習で扱い始め<sup>155</sup>、原キリスト教的な生の経験を構成する環境世界のうちにさえもギリシア的なものが深く織り込まれていたことを指摘するようになるのである<sup>156</sup>。

### 二、『アリストテレスの現象学的解釈／現象学的研究入門』<sup>157</sup>（1921・22年冬学期講義）

この講義では、ハイデガーは、先の解釈においてすでに見て取られていた事実的な生の運動性を形式化して提示する。

すなわち、ハイデガーは、「問題にされている対象（事実的生）のひとつの原理的規定性」として、「運動性」<sup>158</sup>（GA61,116）を発端に置き、「事実性の問題」を、「運動 *κίνησις*<sup>159</sup> 問

<sup>155</sup> オスカー・ベッカーの報告によれば、ハイデガーは1921年夏学期（アウグスティヌス講義と同時期）にアリストテレス『デ・アニマ』の演習も行っている。（Vgl. Heidegger und Aristoteles, Heidegger-Jahrbuch 3, Verlag Karl Alber, 2007, s.9-49）

<sup>156</sup> Vgl. GA61,6

<sup>157</sup> この講義の訳文・訳語については、門脇俊介 他訳（創文社ハイデッガー全集第61巻、2009年）を一部使用させていただいた。

<sup>158</sup> ここで「運動性」とは「それ自身運動として、運動性そのものへと自らを至らしめるようなもの」であり、「事実的生そのものをなすのは、事実的生のこの運動である」（GA61,130）とされる。

題」(GA61,117)であるとするのである。

さてハイデガーによれば、まず「事實的生」は、その関連意味に従って、「氣遣うこと(sorgen)」として解釈される(GA61,90)<sup>160</sup>。こうした氣遣いつつ世界と関わる生は、そのうちに「傾き(Neigung)」を持ち、その傾向性にしがたって「氣散じ(Zerstreuung)」が生じるとされる(GA61,102)。また、生は、「傾き」と等根源的に、見損なったり、測りそこなったりする「隔たり(Abstand)」という性格(GA61,103)、さらには、「自身から-身を退けること」としての「閉鎖(Abriegelung)」という性格も併せ持つとされる(GA61,109)。また、こうした性格を持った生の氣遣いは、出会われてくる世界のほうから「みずからの諸要求とその範囲を受取る」(GA61,120)といった「反照(Reluzenz)と前構成(Praestruktion)との運動連関」(GA61,130)において運動するとされる。

さらにハイデガーは、「事實的生の固有の墜落(Sturz)性格<sup>161</sup>」としての「墜下(Ruinanz)」(GA61,121)を「生の運動性の根本特性」(GA61,120)と呼ぶ。この「墜下」は、「事實的生の運動性」であるとされるのだが、これに対して「哲学的な解釈遂行の運動性」が、こうした生の運動に逆らうものとしての「反墜下の運動性(gegenruinante Bewegtheit)」(GA61,153)として特徴付けられる。

ハイデガーは、次に、このような見通しのもとに、生の運動性を、アリストテレスのテクストの現象学的解釈を通じて、取り出そうとするのである。

## 第二節 『精選論文』講義前半での『形而上学』A 卷 1 章および 2 章の現象学的解釈における、事實的な生の運動性への眼差しと、動かすものとしての「神的なもの」

### 一. 事實的な生の運動性としての人間のさまざまな認識のあり方

ハイデガーは、アリストテレスの『形而上学』A 卷冒頭部分、「すべての人間たちは、自

---

<sup>159</sup> アリストテレスにおける運動 κίνησις については、たとえば、『魂について』では、「四つの種類、すなわち場所移動、性質変化、減少と増大がある」とされている(406a12-13)(アリストテレス『魂について』中畑正志訳 京都大学出版会 2001年 28頁参照)。また『自然学』では、「けだし、これら(自然的に存在するものども)の各々はそれ自らのうちにその運動および停止の原理(始動因)をもっている。そして、その或るものは、場所的意味での運動および停止の原理であり、或るものは量の増大・減少(成長・萎縮)の意味でのそれであり、或るものは性質の変化の意味でのそれである」とされている。(192b14以下。訳文は、『アリストテレス全集3 自然学』出隆 他訳 岩波書店 1976年 44頁より引用させていただいた。)また、時間との関係については、『存在と時間』でも引用されているように、アリストテレスは、『自然学』第4巻第11章において、「時間」とは「前と後ろに関しての運動の数」「数をもつものとしてのかぎりにおける運動」((219b1以下、vgl. SZ421))であるとし、また「時間」を、「運動や転化がなくては存在しないものであることは明白」(218b32)であるとしている。(訳文は、『アリストテレス全集3 自然学』出隆 他訳 岩波書店 1976年 170頁、168頁より引用させていただいた。)

<sup>160</sup> ハイデガーによれば、「日々の糧」を「氣遣う」という事實的な生の関連意味も広く形式的に告示するなら、何らかの「欠乏」が、事實的生の「根本様式」である、ということになる。すなわち生は、様々な関連の内のみずからの根本様式である「欠乏」を補うために、常に氣遣いつつ世界と関わる運動として解釈されるのである。

<sup>161</sup> ここで「墜落(Sturz)」は、「それ自身を完成しながら、そのさいそれ自らのうちで自分自身を助けて自らへと至らしめつつ自分を高めてゆく、事實的生の運動性」を表現しようとする術語である。「その運動は、そのうちへと自らが運動してゆく空虚(=運動可能性)を形成する」(GA61,131)とされる。この語は、『存在と時間』での《運動性》の記述のうちでも見られる。(Vgl.SZ178)

然本性によって知ることを欲する（Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.）（980a21）を、「見ることにおける生〔見る事が-できるものにおいて明らかにすること〕への欲求は、人間がいかにかに在るか〔（存在の）存在としての時熟の仕方 seinshafte Zeitigungsweise (des Seins)〕を共に形成しているところの或るものである」（GA62,17）と敷衍しつつ訳す。

また、続く文章についても、直訳するなら「その証拠は諸感覚知覚への愛好である」となるところを、「この人間がいかにかに在るかは、人間が、そのつど、ただ何か新しいものや他のものを学び知るようにさせる、その諸々のあり方において喜んで生きている、ということのうちで示されている。」（GA62,17）と訳している。

このようにして、ハイデガーは、アリストテレスの『形而上学』冒頭の箇所を人間の生における認識を欲する自然本性（ピュシス）による運動の記述と見て、そこに生の時熟という生の時間性、運動性を読み込みながら、解釈を遂行しようとしているのである<sup>162</sup>。

## 二 『形而上学』A 巻第1章における生の動きとしての認識の諸段階

さて、アリストテレスによれば、「動物」は、「自然的に感覚を有するものとして生まれついている」が、そのうちあるものには「記憶力」が備わっており、「記憶する能力のない動物よりもいっそう多く利口」である。また「人間」には、「記憶」から「経験」が生じ、さらに「経験」を介して「技術（τέχνη）」と「学問（ἐπιστήμη）」が「もたらされる」。そして、「知る」ということや「理解する」ということは、「経験によりもいっそう多く技術に属することであると我々は思っており、したがって、経験家よりも技術家（理論家）の方がいっそう多く知恵ある者だと我々は判断している」。その理由は、「後者は、物事の原因を知っているのに、前者はそうではないから」（980a27-981a29, GA62,16-24）<sup>163</sup>である。

さらに、人間の「知恵」に関してみれば、実生活に役立つものよりも「なんらの実際的効用をねらっていない」ような、「認識」の発明者のほうが、「いっそう多く知恵ある者」だと考えられている。更に言えば「知恵（σοφία）と名づけられるものは第一の原因や原理を対象とするものであるというのがすべての人々の考えているところ」である。また、「制作的（生産的）な知よりも観照的（理論的）な知のほうが、いっそう多く知恵がある、と考えられる<sup>164</sup>」（981b-982a1, GA62,27-29）<sup>165</sup>。

<sup>162</sup> 周知のように、『存在と時間』においては、実存の構造の全体性が「気遣い」と呼ばれる。「気遣い」は、「（世界内部的に出会われる存在者）のもとでの存在として、みずから先んじて（世界）の内ですでに存在している」（SZ192）という構造を持っており、この気遣いの構造が、「それ自身のうちに現存在の開示性を蔵している」（SZ220）とされる。この現存在の開示性が、すでにここで、アリストテレスの現象学的解釈に即して見て取られているといえよう。

<sup>163</sup> 訳文については、アリストテレス『形而上学』（上）岩波文庫 出隆 訳 2000年 21-23頁を参照させていただいた。

<sup>164</sup> アリストテレスは、自らの考察において、「知恵がある」とはどのような状態を言うのか、について、一般に人々がどのように受取っているのか、考えているのか、ということに度々言及し、またそれを基礎としてどちらがより知恵があるかを語っている。ハイデガーは、こうした《人々が一般にそのようなものとして受取っていること》のなかに、人々が共有している理解が含まれていることをアリストテレスは見取っているのだと解し、「事実的な生」が、こうした「知恵がある」ということについての「思いなし」

ハイデガーは、こうしたテキストに添いつつ、アリストテレスが「本来的な了解 (σοφία)<sup>166</sup>」が何たるかを感覚認識から、経験による認識、技術的認識、理論的認識と、さらなる認識へと遡って把握しようとするこの箇所を「見やること Hinsehen」の現象学的構造として捉える。そして、生の気遣いのなかで、「くより多く (μᾶλλον)」見ることへと「自然本性 (φύσις)」によって欲する生の運動、つまりは、より高次の仕方では認識しようとする動きの形式的秩序として解釈してゆくのである<sup>167</sup>。

また、ハイデガーは、この「見やること Hinsehen」は、「滞在 Aufenthalt」(…のもとに

---

(Dafürnahme) を「形成する」として、これについて講義の中で検討している。(GA62,71 - 86)。またハイデガーは、これらの箇所を講義で訳す際には、「経験 (ἐμπειρία)」を「事情に通じつつ何か或ることを達成する周囲との関わり (der sich auskennend etwas ausrichtende Umgang)」(GA62,20)とし、「技術 (τέχνη)」を「実行に移しつつ、配慮的に気遣う振る舞い (die ins Werk setzende, besorgende Verführung)」とし (GA62,21)、「学問 (ἐπιστήμη)」を、「(知識として) 知っている了解 (das wissende Verstehen)」(GA62,21) と訳し、さらには、「知恵 (σοφία)」を「本来的な了解 (das eigentliche Verstehen)」と訳している

<sup>165</sup>訳文については、アリストテレス『形而上学』(上) 岩波文庫 出隆 訳 2000年 25頁を参照させていただいた。

<sup>166</sup> ハイデガーは、アリストテレスが「本来的な了解」を、なにか「将来的な理想」といった形で措定しているのではなく、「彼が事実に知っており、そのうちで彼自身が生きている」ところの「了解」のうちの、「その固有の意味に従って、それを超えてより高次のものが措定されえないような」「そのうちで最高の了解」として考えているのだと解釈する。(GA62,98)

<sup>167</sup>ハイデガーは、ここでは、「かつて最初に知恵を愛した」人々についての言及箇所 (982b10-11) の解釈の中で、「哲学 (フィロソフィー)」が「知恵 (ソフィア)」を「愛する (フィレイン)」という意味の言葉であることに触れて、「この《哲学》という術語は、まさに最も鋭く、墜下 (Ruinzustand) (何かから逃げ出すこと、回避しようとする、避けること——、しかし、その傾向性のあるところへ) と墜下的な動機と傾向を表現している。実存的な現象学的研究は、反墜下的決意、大胆さ、反抗、粘り強いないしはまったく別の疑わしさを、動機として持っているのだ」(GA62,37)としており、いわゆる「哲学」=「知恵 (ソフィア) を愛すること」も、墜下の運動性のひとつと見なしており、また、みづからの現象学的な探求と、そうしたソフィアへの愛とは反対の運動性であると思なしているように思われる。一方、マールブルクに転任後の講義での『形而上学』冒頭の解釈の中では、ハイデガーは、「人間の自然本性には、感覚において近く与えられているものに対する偏愛が属している」のであり、「見やること」が何の「拘束」もなしに「自由」に行われた場合には、「現存在は世界の外観の中への自らを見失い、感覚のうちにとどまる」ことになるとし (GA19,98)、現存在は、「最も近くのものにしがみつく傾向がある」(GA19,98) のだが、人間に備わる真理認識の働きの中の智慧 (ソフィア) と呼ばれる働きのうちでは、「最も近い」感覚によって知覚される「外観」に対抗して、「隠されている」もの、つまり「もっとも普遍的なもの」へと「突き進むこと」ができるとされる (GA19,98)。そして「智慧 (ソフィア)」においては、最も近い現実存在へ向かうとする現存在のなかでそれとは反対の方向に向かう運動をすることで、感覚にとっては隠されているものを「暴露すること」が、重要であるとされ (GA19,98)、「智慧 (ソフィア) は、最も近い現存在と、外観のうちの最も近いものにくっついて離れない現存在の傾向性に対する反対傾向 (Gegentendenz)」(GA19,98) であると言われている。ハイデガー自身の現象学とアリストテレス的な意味でのソフィアの働きとの関係についてハイデガーがどのように見ていたのかを明確にするためには、さらなる探究と考察を必要とするように思われる。



留まること) という術語によって告知される「特別に特徴付けられた運動性」であるとし、「この滞在が、生にとって、生がそのうちで自らを厳密な意味で見出す」ところの、「生が現にそこにいる」その「位置」を「形成する」とする (GA62,96-97)。

### 三. 人間の認識の運動の最高のあり方としての「観照」と、「神的なもの」としてのピュシス

さて、さまざまな認識の内でも、アリストテレスにおいては「理論的認識 (観照) θεωρία」が、最高の人間の認識とされている。この「理論的認識」は、「生のうちで自主性をもった、生のうちで、自らが自身の主人であるようなあり方であり、その運動性は、自ら自身から規定され、遂行されている」(GA62,97) ものである。こうしたあり方は、「緊急性や事実的な立場の諸要求の奴隷」であるような通常の人間のあり方と比べて、「神的なもの θεϊον」(GA62,97-98) であるとされる<sup>168</sup>。

ここでアリストテレスの言う「神的なもの θεϊον という概念」は、「純粹にピュシス φύσις の問題、つまりはピュシスにおける根本規定であるキネーシス κίνησις から生じてきたもの」(GA62,99) であることをハイデガーは指摘し、宗教的・人格的な神の概念とは本来関係のないものであることを強調している。

また『形而上学』Λ 卷および Θ 卷において、運動の原理として「実体が現実態 ἐνέργεια であるような永遠の運動の原理」がなくてはならないとされていることに触れ この現実態の「運動性の内容的な規定」が「思惟の思惟 νόησις νοήσεως」すなわち「観照 θεωρία」であり、「第一の動かす者の存在意味は純粹な現実態」であり、「観照という、見ることの運動性のみが、この運動性の意味を満たす」とする。そのうえで、「人間」も、「自らの固有の自然本性 φύσις において、滞在、とどまること、純粹に見やるあり方の可能性を担っているかぎりには、自らのうちに〈なんらか神的なもの〉を持っている」(GA62,109) と言われているのだと解釈している。

このように、アリストテレスにおいては、人間の認識 (学) を動かす生の運動性の根底に、動かすものとしてのピュシス (アリストテレス的な意味での「神的なもの」) が見て取られていることを明らかにした後、ハイデガーは、続いて、『自然学』の解釈を行うのである。

---

<sup>168</sup>アリストテレスにおいて観想的なものが最高であるとされる理由は、二つある。ひとつは、「ギリシア人およびアリストテレスにとって」は、「本来的な存在者とは、常に在るもの、持続的にすでに現にあるもの」(GA19,137) であり、自足的なものこそが最高のもの、神的なものであり、観想的なものは、常に移り変わる感覚的事物をその考察の対象とせず、変わらぬ普遍的な原理をその考察の対象としているという点でより高いものであること、もうひとつは、その観想という行為自体が、人間の持つ能力の中でも、人間に固有の、不変の原理、すなわち神的なものに関わる能力である直知 (ヌース) を働かせる活動であり、他の事物や他者を必要としない、自由で自足的な活動であるがゆえに、最も高い活動といえるということ、である。

### 第三節. 『精選論文』講義後半における、生の動きの存在論的な探究の基盤としての『自然学』の現象学的な解釈

ここでハイデガーは、アリストテレス『自然学』における根本対象は「運動 κίνησις」であることをまず明らかにし、『自然学』A 巻 1－4 章のテキスト解釈を行っている。

#### 一 『自然学』A 巻の第 1 章から第 4 章の内容の概観とハイデガーの狙い

ハイデガーは、テキストに沿って、翻訳をし、それをふまえて、解釈を行っている。

第一章では、アリストテレスは「自然についての学は、まず諸原理について定義しなくてはならないことは明らか」であるとし (184a16, GA62,123)、その探究を、「われわれの感覚にとってより可知的」な全体的・普遍的なものから開始するとする (184a 21-26, GA62,125)。

第二章では、アリストテレスは、自然的な「ある」ものの原理は、一つか、多か、一つであるとすれば、それは不動なものか、動くものか、といった問いを立てる。とはいえ、まず探求においてその原理を探るべき、「ある」ものとはどのようなものを指しているのかが、明確になっていなければ、その原理を問うこともできない。そこでまずアリストテレスは、「われわれとしては、自然によって存在するものどものすべて、あるいは或るものどもを、動くものであると前提」するとする。(ここで、「動く」とは、場所移動をすることだけではなく、成長と衰退によって、その量が増減することや、性質の変化も含む。よって、自然界のあらゆる存在者のこうした運動の原理が、『自然学』において問われている当のものとなる。)そして、さらに、自然的なものが「ある」というときの「ある」がさまざまな意味を持つことをアリストテレスは指摘する。つまり、「ある」という言葉が「実体としてある」場合と、「なにであるか」「どれだけあるか」「どのようにあるか」という意味で「ある」場合とで、異なる意味において用いられることを明らかにするのである (185a20-29, GA62,134)。さらに、その原理は一か多かと問われるときの「一」の意味にも、①連続的なもの、②不可分割的なもの、③それら各々のそもそも何であるか(本質)を言い表す説明方式が同じであり一つであるところのもの、といった異なる意味があることが指摘される。(185b5－186a3, GA62,136 - 141)。

第三章では、「あるものは一つである」としたとされるエレア派のパルメニデス<sup>169</sup>及びメ

<sup>169</sup> パルメニデスは、エレア学派の開祖であり、『アリストテレス全集 3』の注に拠れば、「かれの韻文体の論文『自然について』は、かれの哲学の根本命題〈あるもの(存在)のみあり、あらぬもの(非存在)はあらず思惟されず〉を唯一の真理として伝授する『序章』と、この根本命題に従ってその〈あるもの〉が唯一のあるものであり、それが不動であり、不生不滅(時間的に無始無終)であるとのこと、ただし空間的には有限な巨大な球であるとのこと、を〈理性〉(ヌース)で論証してゆく『真理の道』とその根本命題に反してあらぬものをあるとする』『ドクサの道』との3部からなる」とされる。(『アリストテレス全集 3』、出隆 訳、岩波書店、1976 年。372 頁参照。ハイデガーは、『存在と時間』においてパルメニデスの命題「なぜなら、思惟することと、存在することは同じであるから τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι」に言及し、「存在は、純粋に直観しつつある認知のうちで自らを示すものであり、こうした見ることのみが、存在を暴露する。根源的で真正な真理は、純粋な直観のうちにある。この命題は、その後、西洋の哲学の基盤であり続けている」としている (SZ 1 7 1)。ハイデガーとパルメニデスの思惟との関係については、

リッソス<sup>170</sup>の学説について、「ある」を、①たとえそれがどのような基体について述語されようともただ一つを意味するとした、②その場合の「ある」を「まさにあるもの」としての「まさに一つのもの」と見なした、として批判しつつ、それを通して、「ある」には「まさにあるもの」という意味での用法だけではなく、付帯的な性質について「ある」と説明する場合の用法があり、これらを区別しないままに「あるものは一つである」と語ることはできないことを示そうとしている（186a4-187a11, GA62, 142-152）。

第四章においては、「自然学者たち」の説が取上げられ、ことに「あるもの」は、「一にして多であると主張する人々」すなわちエンペドクレスやアナクサゴラスの説の意味が吟味されている（187a12-188a18, GA62, 154-165）。

さて、こうした箇所解釈におけるハイデガー自身の「課題」は、「アリストテレス存在論の原理的な了解の獲得」（GA62, 165）にあると共に、現象学的には「見やりつつ規定する周囲との関わり方の性格」の「運動性の連関」という「現象」を「明瞭にする」こと（GA62, 167）でもあった。また、ハイデガーは、アリストテレスのエレア派批判の箇所の解釈について、その「関心」は、「アリストテレスとパルメニデスの関係の規定にあるのではなく」「哲学的な学の観想的な生における具体的な運動連関としてのアリストテレスの探究の了解の獲得<sup>171</sup>へと向かっている」（GA62, 169）としている。

## 二. 間奏的なパルメニデスの教訓詩の解釈

ハイデガーは、『自然学』の解釈の途中で、パルメニデスの『ピュシスについて』の断片自体を取上げて解釈を行っている。その潜在的な理由は、おそらくは、『自然学』で最終的に見て取られることになる運動の原理としてのピュシスの本質が、パルメニデスの断片の内て端的に露わとなっているとハイデガー自身が見ているからであろう<sup>172</sup>。

ハイデガーは、ラインハルトのパルメニデス研究<sup>173</sup>に触れたあと<sup>174</sup>、ハイデガー自身の

---

渡邊二郎『ハイデッガーの存在思想』勁草書房 1994年 405頁・415頁（『渡邊二郎著作集』筑摩書房にも所収）をも参照。

<sup>170</sup> メリッソスは、「エレア派最後の代表者」で、「パルメニデスの〈あるもの〉または〈一者〉の説を継承し、ただその〈一者〉を空間的にも無限なものとした点でパルメニデスと異なる」とされる（『アリストテレス全集 3』、出隆 訳、岩波書店、1976年。372頁参照）。

<sup>171</sup> 「アリストテレスの探究の了解」が正確には何を意味するのか、明瞭ではないが、私たちは、この探究の「現象学的」解釈がハイデガーの課題であることから推して、おそらくハイデガーは、そこでのアリストテレスの探究の遂行の仕方それ自体を、ピュシスによって与えられ動かされた人間固有の最高の本性の発揮としての観想的な生の運動の遂行連関と見て、その遂行連関を了解しようとしているのだと解しておく。

<sup>172</sup> ハイデガーは、のちの講義で、「アリストテレスの『自然学』は、隠された、従って十分に考えぬかれていない、西洋哲学の根本書である」としたあと、そこでのピュシス概念は、「アナクシマン드로ス、ヘラクレイトス、パルメニデスの言葉のうちでなお私たちのために保存されているような φύσις の本質の、原初的な、したがって最高の思索的な企投の最後の余韻」であるとしている（GA9, 242）。（下線は論者）。

<sup>173</sup> Vgl. Karl Reinhardt, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, 5., unveränderte Auflage, 2012,

<sup>174</sup> ハイデガーによれば、その「主たる業績」は、パルメニデスの教訓詩の、真理の道を扱った第一部とドクサを扱った第二部を「それらの真の根源的な連関において見る」と、またそれによって「近代化され

パルメニデス解釈を、「パルメニデスにとって決定的な πίστις ἀληθής (ἀλήθεια) の意味の確保に制限」した上で、開始するのである (GA62,214)。

ハイデガーは、まず、いくつかの断片<sup>175</sup>を取上げ、その翻訳を示す (GA62,216-219)。その上で、ハイデガーは、先ず第一の段階として、断片 8 にある、「生成と消滅」を「追放してしまっている」ところの「非秘匿性を信じている信頼 πίστις ἀληθής<sup>176</sup>」を、「根源的な存在の出会い」を表現する「根本経験」(GA62,220) であるとする。ハイデガーは、「パルメニデスにおいて、存在の出会いの単純性の明るく照らす規定の最高に可能的な強い訴えかけが示されているのであり、それと共に、出会いの根源性、可能性が示されており、また、出会ってくる〈何〉を確かにし、保つことが示される」(GA62,222)とする。またその際、存在そのものが、存在そのものとして単純に出会われるのは固有の滞在 (Aufenthart) (GA62,222) においてであり、教訓詩の「門への入り口」という表現に注目しつつ、これを「準備の整った滞在の形成」と「見やりつつ探究する生の位置の準備」を意味する表現であると解釈する (GA62,222)。さらにハイデガーは断片 1 の最後の箇所を取上げる。そこでは真理の女神が探究者に「汝は多くを語る伝承された関わりの傾向性 (ἐμπειρία!) が、目的なくあちこち見回すことの中へと、また騒がしく入り乱れて語ることや、おしゃべりに耳を傾けることへと自らを解放する道を行くようにと汝を強いることのないようにすべきである…」と語る (GA62,223)。ここでは、生成消滅してゆく存在者の外観の現前をもって本来無いものを在ると見るのではなく、ひたすらに単純に思惟 (ノエイン) に対して現前する存在そのものを見やるということが可能であるためには、相応の準備や努力が必要とされていることが示唆されていると考えられる。さらにハイデガーは、「存在のみが出会ってくるこの滞在のうちで、また見やることが、ただ存在だけを目指しているその滞在の中で、明るく照らす語りかけ (erhellende Ansprechen)」が「存在者が存在するということと、存在

---

た誤った解釈からパルメニデスの教訓詩の主要部を取り出しその古代の単純性のうちへと戻すこと」に「驚くべき単純さで成功した」(GA82,211) ことにあるとされる。

<sup>175</sup> ハイデガーは、ヘルマン・ディールスの『ソクラテス以前哲学者断片集』の第三版或いは第四版を利用していたが、第六版以後に附されている断片の番号は、それ以前と一部異なるものとなっている。現行の断片の番号でいえば、ハイデガーがここで取上げているのは、探究の道について語り、「存在者はあり、あらぬことはできない」という道が確信の道であるとする断片 2・1-4 節、あるもののみがあると語り、無があることは不可能であるとする断片 6・1-2 節、ノエイン (思惟) とエイナイ (在ること) が同じであるとする断片 3、「現前してはいないけれども知性には現前しているものをしっかりと見よ」と説く断片 4、語られるべき道としてただ一つ残されているのは、あるものはある、という道であり、あるものは不生不滅であり、終わりなく、あったこともあるだろうこともなく今あるのだ、と説く断片 8・1-9 節、あるものは分かたことが出来ず一様であり、ここに多くあったり少なくあることもなく、全体があるもので満ちていて連続的で、たがいに密接しており、「動くこともなく始めがなく終わることもない」のであり、というも生成と消滅を「まことの証し πίστις ἀληθής が追い払ったから」だと説く断片 8・22-28 節、あるもののほかは何もないしこれからはないだろうとする断片 8・26-41 節である。(GA62,216-219)、『ソクラテス以前哲学者断片集』第Ⅱ分冊、岩波書店、内山勝利 他訳、1997 年参照。ちなみに、日下部吉信訳 (ちくま学芸文庫版) では、断片 8・22-28 節の訳において、まことの確信 πίστις ἀληθής は、「なぜなら、生成と消滅ははるか彼方に追放され、まことの確信が退けられたから」とされており、πίστις ἀληθής、の解釈は分かれているようである。ハイデガーは、岩波書店版と同様に解釈しているようであり、「というのも、生成と破滅は、まったく遠くに押し流されているからだ。もっとも、そのように、生成と消滅を非秘匿性を信じる信頼 πίστις ἀληθής が追放してしまっただ」(GA62,219) と訳している。

<sup>176</sup> ハイデガーは、この語を、das vertrauende Vertrautsein mit dem Unverborgenem (GA62,214) と訳している。

者が存在する、と見やりつつ思うこと（das hinsehende Vermeinen）は同じ」だと「共に語りかけた」、とする（GA62,223）。

ハイデガーはさらに、πίστις ἀληθείας の「解釈の次の段階」として、その「運動の構造」を問うことに進む（GA62,225-226）。そこでは、「事実性の根本現象」としての「度を越すこと Grenzübergang」が、「誤り」の二つの「活動的な運動性」、すなわち「覆い隠すこと Verdeckung」と「跳躍しすぎること Zuweitspringen」として解釈される（GA62,226）。そして後者は「パルメニデスにおいてとりわけ明らか」（GA62,227）であるとされる。ここで、「跳躍しすぎること」とは、生成消滅し、運動する存在の相をまったく飛び越えて、変わらぬもののみがあるのだと見なししてしまうことを指すと考えられる。一方の「覆い隠すこと」は、生成消滅する存在者そのものに目を奪われることが度を越すあまりに、そうしたものを可能化している運動の原理であるピュシスとしての存在そのものが覆い隠されることを意味すると考えられる。ハイデガーは、この時点では、パルメニデスの存在への眼差しを、評価しつつも、それが生成消滅する生の運動性の否定に繋がるならば、行き過ぎの危険があるものとして見ていたものと、思われる。

こうした解釈のうちには、すでに、存在が露わとなって来る非秘匿性としての真理の根源的な語りかけの現象が見て取られているとともに、人間の側からも、存在の真理への聴従帰属が要求されているとする見方、さらには人間が「真理と非真理のうちで存在」（SZ223）していると見る見方といった、ハイデガーの一貫した存在観・真理観の原型が見て取れるといえる。

### 三. 広い意味でのキネーシスとしてのロゴス、ポイエーシス、生成

ハイデガーは、さらにアリストテレスの『命題論』のテキストにも触れたあと『自然学』のテキストに立ちかえり、「広い意味でのキネーシス」としてのロゴスの「…として」という働き、「広い意味でのキネーシス」としてのポイエーシスという仕方における関わり、生あるものであることをめがける人間の自然本性的な生成の運動についても言及してこの講義を終えている（GA62,244）。

こうした『自然学』解釈は、『形而上学』において見て取られた人間の事実的な生の運動性の基盤となっている、「運動」そのものの原理をさらに根源的に問おうとする試みの遂行であると考えられる。その意味でメタフィジックスとしての形而上学は、ハイデガー的に見るならば、フィジックス（自然学）の上に初めて築かれうるようなものであり、アリストテレスにおいては『自然学』<sup>177</sup>こそが、生の運動性をより根源的に思索するための不可欠な

<sup>177</sup> 周知のように、アリストテレスの『自然学』は、最終的には、究極的な運動の原理すなわち「第一の動かすもの」を、「永遠な運動を無限な時間を通じてひきおこすもの」であり、それゆえそれは「不可分割的であり、部分のないものであり、どんな大きさをもたない（非物体的な）ものであることは明らかである」（267b23）としていることから明らかなように、唯物論的な内容を持つものではないことに注意されたい。むしろ『自然学』においては、自らは動かずしてすべてを動かす、非物体的な実体たる不動の一事が、それに基づいて形而上学さえも生じうるような人間の自然本性に従った認識衝動も、生物の生成消滅も含めた自然界の運動も含めて、あらゆるピュシスの運動原理として根底に見て取られているのである。

基盤であるとハイデガーは見なしていたのである。

#### 第四節. 『ナトルプ報告』以後のアリストテレスの現象学的解釈と生の運動

##### 一. 『ナトルプ報告』における生の運動

ハイデガーは、本講義の直後の1922年秋に自らのアリストテレス研究についての報告(以下、『ナトルプ報告』と呼ぶ)を作成する。そこでは、若干の用語の変更はあるが、1年前の講義の際に見て取られていた生の運動性の形式が、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』、『自然学』、『形而上学』の解釈の見通しとともに、提示されている。ハイデガーは、ここでも「事実的な生の運動性の根本意味」を、「気遣い *Sorge* (*curare*)」(GA62,352)と呼び、「方向付けられ、気遣いつつ〈或るものを追い求めること〉の中で、生の気遣いの向かう先は、そこに現に在る、そのつどの世界である」とする(GA62,352)。そして、こうした「気遣いの運動性 *Sorgensbewegtheit*」は、「自らの世界との事実的な生の関わりという性格を持つ」のであり、「気遣いの向かう先」である世界は、「関わりがそれと関わる場所のもの」でもある、としている(GA62,352)。またハイデガーは、こうした「気遣いの運動性」の「根本性格」を、かつての「墜落」あるいは「墜下」から変更して「事実的生の頹落傾向性」(あるいは「頹落 *Verfallen*」<sup>178</sup>)と名づけている(GA62,356)。この「事実的生の頹落傾向性」に即して、「事実的な生」は「世界のほうから受取るもの」、世界との関わりや世界からの要求、世界への配視といった「気遣い」の「ある特定の平均性のうちで動いている」とハイデガーは言う(GA62,358)。また、こうした事実的生の動きは、「死」が事実的生の前に立ったときに見えるようになる、とハイデガーは指摘する(GA62,359)。さらに、「事実性自体のうちで近づきうる、生自身に即した生の存在は、頹落しつつある気遣いに反対する反対運動 *Gegenbewegung* を経る回り道の途上でのみ、見得るようになり、また到達しうるようになる様式である」(GA62,360)としている。

##### 二 『アリストテレス哲学の根本概念』講義(1924年夏学期)および『ソピステース』講義(1924・25年冬学期)前半における『ニコマコス倫理学』解釈と実践的な場面における真理の認識(アレーテウエイン)の動き

先に触れたように、『ナトルプ報告』においては、『精選論文』講義では扱われていなかった『ニコマコス倫理学』についても、解釈の見通しが語られていた。そこでわたしたちは、マールブルクへの転任後のアリストテレス解釈のなかから、特に『ニコマコス倫理学』を扱った箇所を概観することで、ハイデガーの当時のアリストテレス解釈の全体的な見通しを理解するべく、努めることにしたい。

さて、ハイデガーは、アリストテレスは「《魂が真理認識する》<sup>179</sup>と語っている」とし、「真理 (*Wahrheit*)」は、「本来的な意味においては人間の現存在自身の存在規定である」(GA19,23)としたうえで、『ニコマコス倫理学』に即しつつ、実践的な場面における人間の

<sup>178</sup> *Verfallen* の運動性については、『存在と時間』でも扱われている。Vgl. SZ175-180

<sup>179</sup> Vgl. 1139b15、GA19,21,23

真理認識の動きをも見ようとする。

アリストテレスによれば、魂のことわりを有する部分はさらに認識的部分と、勘考的部分にわかれ、認識的部分は学（エピステーメー）と智慧（ソフィア）<sup>180</sup>に、勘考的部分は、技術（テクネー）と思慮（フロネーシス）にわかれるとされ、真理認識の仕方には、これら四つの仕方があるとされる（GA19,28）。

このうちフロネーシスは、「私がそのうちで、私自身の透明性を意のままにする」（GA19,52）というような仕方での真理認識であり、かつ、「自足的なのではなくて、実践のために役立つ」もの、「自らのうちで行為を見通せるものにする」ものである（GA19,53）。つまり自分自身の為すべき行為へと自らを導くために、自分自身の真のあり方を見通すことができるような「真理認識（アレーテウエイン）の状態（ヘクシス）」<sup>181</sup>（GA19,52）がフロネーシスなのである。これは、ソフィアと並んで、「ギリシア的な現存在」にとっては「本来的な最高の可能性」と考えられている真理認識の働きであるとされる（GA18,265）。以下、その働きについてさらに見てゆきたい。

#### A. フロネーシスの対象とその真理認識の仕方

この思慮（フロネーシス）の対象となるのは、「他でもありうるようなもの」（GA19.48）である。つまりフロネーシスは、「何かのために」という目的に向かって、複数のやり方がありうる場合に、目的に適った、よい実践の仕方を選択すべく思慮する働きなのである。

さて、行為の根源（アルケー）にあるのは、それへと「私が意志している」こと、「私がそれにむけて決意している」こととであるが、それはまたテロスとしての《・・・のために》の前もっての選択でもある。フロネーシスは、こうした行為の根源から、その行為の目的の完遂まで、すべてに属している。「行為のそのつどの歩みにおいて、フロネーシスは、とも

---

<sup>180</sup> このソフィアは、それ自体が「直知（ヌース）でもあり学（エピステーメー）でもある」（GA19,59）とされることもある。ソフィアは、既に見たように、「真理認識の最高の可能性」（GA19,61）であり、その遂行の仕方は、「純粋な認識、純粋な見ること、すなわち観想（テオーレイン）」（GA19,62）である。

<sup>181</sup> ハイデガーは、アリストテレスの「けだし、それぞれの行為にいたらしめる根源（アルケー）をなすものは、その行為の目的とするところのものにほかならないのである」が、「快楽や苦痛によって損なわれた状態においては、ただちにその根源は見えなくなる」（1140b17）との言葉を引き、「現存在は、このような気分が支配的であるときには、墮落しうるのであり、そのようにして、根源が見えなくなるということが起る。正しい《・・・のために》はもはや自らを示さず、したがって隠れており、ロゴスによって、露わにされなければならない」のであり、「フロネーシスは、それが遂行されるや否や、現存在自身の中にある隠蔽傾向に対抗する不断の戦いの中にいる」のだと解釈している（GA19,52）。そして、「フロネーシスのうちで、隠されているなにかを露わにすることというア・レーテウエインの意味が、際立った意味において示されている」としている（GA19,52）。また、ハイデガーは、フロネーシス解釈のなかで、「アリストテレスは、ここで良心現象に突き当たっているといっても、言い過ぎではない。フロネーシスは、行為を見通せるものにする、運動において措定された良心にほかならない」（GA19,56）としている。

に構成的」なのであり、こうした「行為のアルケーからテロスまでを見通せるものにする」(GA19,147)とされる。例えば、本来、食事は、適当な量の栄養を摂取することによって身体の健康の維持を図ることがその目的であり、そのさらに究極の目的は、その食事を通して、その現存在の究極的に目指しているはずの真の幸福の維持に資することであると考えられる。しかし、目の前のおいしい食事を目にし、それを味わうとき、こうしたもともとの食事の動機も目的も見失われて、ただそれをお腹いっぱい食べて感覚的な快楽を最大限に享受するということが目指されてしまいがちである。これに対して、フロネーシスは、本来の意図と目的を前もって把握しており、それを目指しつつ、その現存在の現在の健康状態から食事の時間から、あらゆることを考慮に入れつつ、その現存在にとっての、多すぎもせず、少なすぎもしない適量の食事をとることを選択できるようにと、すべてを見通せるものとする真理認識の動きとして現れるのである<sup>182</sup>。

## B. 「卓越性に従った魂の現実活動態」としての善（アガトン）と幸福

さて、アリストテレスは、いかなる技術も研究も、またいかなる実践や選択も、悉く「何

---

<sup>182</sup> ハイデガーは、「フロネーシスは、構造的にはソフィアと同じ」であり、どちらも「ロゴスなしに真理認識する」つまりは理屈によってではなく直感的に把握する知であるという点で「共通」であるとするほか (GA19,163)、「根源（アルケー）への気遣い」という「基盤において」「フロネーシスとソフィアは、存在者自身の開示性の最高の可能性である」としているが (GA19,163)、一方で、両者の相違点にも眼を向けている。すなわち、フロネーシスは、「自ら自身のうちで実践へと関係付けられている」(GA19,138)、すなわち行為へと関わるがゆえに個別的な事柄をも対象としている真理認識であるのに対し、ソフィアは、直接には実践に関わらず、普遍、根源（アルケー）に関わる真理認識であるという相違がある。しかしながら、ハイデガーは、アリストテレスがソフィアについて語るべきところでソフィアをフロネーシスと呼んでいる箇所の解釈において、「善は実践（プラクシス）に向けて方向づけられているにもかかわらず、善の存在論的な根本了解の基盤の上において、その実現手段は、自由なままにとどまっている」のであり、「ひとつの振る舞いが存在するということは、つまり、観想的なものとしての善が、善への正しい振る舞いを提示するということ」としている (GA19,124)。ある意味で実践に繋がる、「人間の最高の実存可能性」(GA19,124)としてのフロネーシス的な働きを動かすものが、ソフィアには含まれていることをアリストテレスは見取っていたのだと、ここでハイデガーは指摘しようとしているように思われる。しかし、観想それ自体は、「現存在の完全に自足的な振る舞い」(GA19,128)であって、「ソフィアにおいては、そのうちで現存在が自らを自由なものとして、すなわち完全に自分自身へと立てられたものとして立ち現われるという現存在の可能性が示される」(GA19,130)とハイデガーは解釈している。こうしたソフィアは、日常の、あらゆる生活の必要に縛られて事物の奴隷のようにして生きている人間の存在にとっては、所有されえないものであるように思われ、それゆえ、人間的なものでなく、人間のうちにある「最も神秘的なもの」(GA19,134)と捉えられる。そして、この人間に具わるもっとも高度の可能性であるソフィア（あるいはそれに含まれたヌース）の働きが現実化している状態としての観想的生こそは、アリストテレスにおいては、最高の人間の「幸福（ユーダイモニア）」な状態であると捉えられる (GA19,171)。



らかの善を希求している」とする (GA18,305)。アリストテレスの「善」とは、「卓越性に従った魂の現実活動態」(GA18,100)であり、「なんらかの《価値》といったようなものではないだけでなく、そもそもなんら、アプリアリな理念的な存在ではない。それが何であるかは、そのつど、その瞬間(カイロス)のこのものとして在る」(GA18,373)と、ハイデガーは解釈している。また、最高善とは、「常にそれ自身として望ましく、決して他のもののゆえに望ましくあることのないような」自足的なもの、すなわち人間にとって究極の目的、すべての人間がその状態に至ることを目指しているところのものなのである。この人間の「究極的な卓越性に即しての魂のある活動」とは、ピュシスによって与えられた、人間の内の最も神的な部分であるソフィアあるいはその内に含まれるヌースの活動<sup>183</sup>、つまり観想的活動であり、このようにしてピュシスによって与えられた人間の固有の最高の可能性を現実態として活動させること、そうした生の動きこそが、アリストテレスの考える人間の最高の幸福<sup>184</sup>なのであった。

ただし、ハイデガー自身は、こうした最高の幸福が、持続的なものとして人間の生に許されていないというその事実性をこそ見つめようとしていると言わねばならない。すなわちハイデガーは、人間の現存在そのものに固有の被投性・有限性を、率直に見つめ、神的なものの影をその内奥に有しながらも、常ならぬ、不安な生こそが人間の現存在にとっては本来の存在の仕方であると捉えて、アリストテレスのテキストをあくまでも振動し、また時熟する現実的な生の動きに注目しつつ解釈しようと努力していたと言えよう。

以上、ハイデガーの解釈を通じて見てきたように、アリストテレスは、人間の自然本性的な真理認識の衝動を含む、自然的な存在者の運動において、その根底にすべてを動かすものとしてのピュシスの原理の働きを見定めていた。そして、こうしたピュシスの生あるものを動かす働きこそが、「神的なもの」の働きとして捉えられていた当のものなのであった。このようなアリストテレスの洞察は、西洋の歴史の中で、キリスト教の神概念のうちに取り入

---

<sup>183</sup> ハイデガーは、「ヌースは、人間の最高の規定」であり、「ヌースはいわば神的なものとして把握されなければならない」のであり、「ヌースにおける生は、神的なものである」というアリストテレスの理解を提示する一方で、「しかしながら、人間的な態度は、たいていは、とりわけさしあたっては純粋なノエインのうちにではなくて、思惟(ディアノエイン)のうちに動いている」としている (GA19,179)。「純粋なノエインは、触れること(ティゲイン)として遂行される」のだが、「ロゴスを持つ存在者の内部で遂行されたノエイン」は、「思惟(ディアノエイン)」となるとハイデガーは解釈し、『デ・アニマ』の「いわゆるヌース」(432b27)という言葉を引きつつ、「人間のヌースは、本来的なヌースではなくて、『いわゆるヌース』」なのだと語っている (GA19,179)。

<sup>184</sup> アリストテレスの考える幸福とは、「究極的な卓越性に従った魂の何らかの現実態」(GA19,173)であり、「人間の現存在の目的として規定されているもの」を「完全に満たすこと」(GA18,96)であるから、ハイデガーによれば、「結局は、この目的は、現存在自身である」(GA18,95)とされる。また、このアリストテレスの幸福の規定は、「理性的な存在者は、彼自身を目的として実存している」というカント的な規定に通じるものだとハイデガーは解釈している (GA18,95)。

れられ、キリスト教の伝統の中で、「神」という言葉の意味するものの中に、分かちがたい形で吸収され、本来のアリストテレスのうちにはなかった、造物主として、また人格神としてのキリスト教の神概念と結びついて現在に至っているといえる。その意味で、ハイデガーのアリストテレス解釈は、現在の私たちのうちに伝承されているキリスト教的な神概念のひとつの源流へと遡り、現象学的解体によってその内実を露わにしたものともといえる。ガダマーが、『ナトルプ報告』をその解説において「ハイデガーの《神学的》初期著作」<sup>185</sup>と呼んだのは、この意味においてであったと思われる。

同時にそれは、のちにヘルダーリン解釈によって「聖なるもの」<sup>186</sup>とも呼ばれるギリシア的なピュシスの働きが、本来、どのようなものであったのかを、明らかにするものであったともいえる。ハイデガーは、1939年にヘルダーリンの詩「あたかも祭りの日の・・・」における解釈において、「聖なるもの」としての「自然（ピュシス）」の解釈を行っている。こうした後期の「聖なるもの」の内実も、アリストテレス的なピュシス理解を踏まえてはじめて、その内実と淵源が明らかになるものといえるだろう。このことは、運動の原初としてのピュシスについて論究した同じ1939年発表の論文「ピュシスの本質と概念とについて」においてもヘルダーリンのこの詩が引用され、「聖なるもの」とピュシスとの関係が示唆されている<sup>187</sup>ことから、明らかであるように思われる。

ハイデガーは、ただ、生の運動性を見つめただけではなく、生を動かしているものとしてのピュシスを探究することを遂行したアリストテレスの眼差しを、アリストテレス存在論全体の基礎をなすものとして捉え、その全体と対話しつつ自らの存在への問いを仕上げていったといえるであろう。

またこのように、ハイデガーの、生の運動性に注目しつつ遂行されたアリストテレスの現象学解釈の成果は、主著『存在と時間』（1927）において生かされていることは、その数多いアリストテレスへの言及から明らかであるが<sup>188</sup>、さらに、生を動きあるものと見たその眼差しは、『哲学への寄与』における「奥深い存在(das Seyn)」の「生き続ける働き(die Wesung)」<sup>189</sup>といった表現に込められた生動性など、後のハイデガーの存在思想においても一貫して保持されているといえるのである<sup>190</sup>。

<sup>185</sup> Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Heideggers »theologische« Jugendschrift*, in Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Reclam, 2003, s. 76-86.

<sup>186</sup> gl. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, 1994, s. 49-77.

<sup>187</sup> vgl. GA 9, 240

<sup>188</sup> Vgl. SZ 2, 3, 10, 14, 18, 25, 26, 32, 33, 39, 40, 93, 138, 159, 170, 171, 199 Anm., 208, 212-214, 219, 225, 226, 244 Anm., 342, 399, 421, 427, 428, 432-433 Anm.

<sup>189</sup> 渡邊二郎は、その著『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』（理想社 2008 年）の中で、『哲学への寄与』においてハイデガーが用いる動詞《wesen》を「生き続ける働きをする」と訳し、その名詞化である《die Wesung》という語を「生き続ける働き」と訳すことを提案している。渡邊二郎は、これらの語には「(生動性)と〈存続性〉との二重の意味が含意されている」（同書 175 頁）として、数々の根拠をもとに、ハイデガー自身の意図を忠実に伝えるために、このように訳出している（同書 173-185 参照）。わたしたちは、これらの表現は、初期のハイデガーを生を運動性のうちで捉えようとしたことの延長線上にあるものと理解して、渡邊二郎の慧眼に敬意を表しつつ、渡邊二郎の提案した訳語を用いることとする。

<sup>190</sup> 例えばハイデガーは、「現・存在は、φύσις の ἀλήθεια の固有に自らを根拠づける根拠であり、すなわ

## 第四章 『ソピステース』講義におけるプラトン解釈と存在への問い

「・・・というのは、君たちが、《存在する》という言葉を使うとき、いった君たちは何を意味するつもりなのか・・・私たちは、以前にはそれをわかっていると信じていたのに、いまでは困惑に陥っているのだ。」(SZ1)

周知のように、ハイデガーは、『存在と時間』(1927)を、上記のようにプラトンの『ソピステース』の引用でもって始めている。この引用の背景には、どのような意図があったのか。私たちは、ハイデガーが『存在と時間』の開始時において、見て取っていた存在への問いの射程をより良く理解するために、1924・25年冬学期に行われたハイデガーの『ソピステース』講義<sup>191</sup>のうち、プラトンを扱った後半部分の内容<sup>192</sup>を、ごく簡単にではあるが、ここで押さえておくこととしたい。

### 第一節 プラトン『ソピステース』の概要

ハイデガーは、1924・25年冬学期講義の後半部分を、プラトンの『ソピステース』の解釈に充てているのだが、その解釈にあたっては、「対話を純粹にそれ自体で語るようにさせる」ことを目指すと言明しており(GA19,227)、実際、原文に忠実に、その対話の内容を追っていつていることが、講義からうかがわれる。そこで私たちは、ハイデガーがこの講義で何を扱ったのかを知るためにも、まず、『ソピステース』という対話編の概要を押さえておかななくてはならない。

ハイデガーは、解釈に際して先ず、Bonitzによる区分を紹介し、『ソピステース』全体がどのように分節されうるのかを明らかにしている(GA234-235)。ここではその区分によりつつ、まず『ソピステース』自体の概要を見ておきたい。

まず、1-2章(216a-218b)は導入であり、続いて、3章から24章まで(218b5-237b7)、「エレアからの客人」が、「テアイテトス」を対話の相手として、「ソフィストとはそもそも何であるかを探究し、それを言論(定義)によって明らかにして」<sup>193</sup>行く試みが遂行される。始めに魚釣師の定義で定義の方法を「練習」したあと(4-7章)、二人は、ソフィストの定義に取り掛かる。その際、ソフィストの技術を「見かけだけを作る技術」と呼んだことをきっかけとして、エレアからの客人は、「先ほどから問題の、そう見えたり思われたりするけれども、実際にはそうではないということ、また、何ごとかを語ってはいるけれども、

---

ち、自らを秘匿すること(奥深い存在の本質)をはじめて開示し、そのようにして、奥深い存在自身の真理であるところの、かの開けの生き続ける働き(Wesung)である」(GA65,296)としている。

<sup>191</sup> Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.19, Vittorio Klostermann, 1992. この書物からの引用は、(GA19,頁数)で示すこととする。

<sup>192</sup> この講義の前半部分は、実は、アリストテレス解釈にあてられている。プラトンの『ソピステース』が解釈されるのは、後半の、227頁から610頁までである。

<sup>193</sup> プラトン全集3『ソピステス』藤沢令夫訳、岩波書店、1992年、9頁参照。以下、訳文については、この書物のものを参照させていただいた。ただし、本論文内の表現の統一のために、有と訳されているところを、存在と置き換えさせていただいた箇所がある。

眞実を語っているのではないということ」<sup>194</sup>の問題性を指摘する。なぜ問題があるのかといえば、「そのような言説」は、「あらぬもの（非存在）があるということを前提としている」のであり、こうした前提のもとでなければ、「虚偽というものの存在は成立しえないだろうから」である<sup>195</sup>。さらに二人は、「あらぬもの」ばかりか、そもそも「あるもの」に関して、それがどういったことであるのかを、自分たちが正確には理解していなかったということに気づき（25－30章）、「先ず第一に、《あるもの（存在）》について考究しなければならぬ」ということになる。ハイデガーが『存在と時間』の冒頭に引用した箇所（244a）は、こうした文脈の中から取られたものである。また、同じく『存在と時間』で言われた「存在をめぐる巨人の戦い」（SZ2）もまた、この文脈の中から取られたものであり<sup>196</sup>、それは、「何らかの手ごたえと手触りを与えるもの、ただそのようなものだけが《ある》と主張している」人々、すなわち「物体と実在とは同じものである」と考える人々と、「真の実在とは、思惟によってとらえられる非物的な或る種の《形相》である」と主張し、物体は「実在ではなく、動きつつある成り行き（生成）の過程にすぎぬもの」であるとする人々との争いのことであった<sup>197</sup>。

エレアからの客人は、まず、物体と実在とが同じものであると考えているひとびとのうち、強硬に、触れることが出来るもの以外はあるとは認めない人々は措いておくとして、物体を実在と考える人々の内、ある程度善良な人々ならば、「死すべき生きもの」があることを認めるであろうし、その際には、「魂を内に持った物体」の存在を認めているのだから、「魂」も「あるものに属すると考えている」と言えるのであり、彼らは、「正義や思慮やその他の徳およびこれと反対のものが《ある》」こと、さらにはまた「これらが内に備わるところの《魂》が《ある》」といったことも、それらが触れられないからといって否定することはないであろうと推論する。そのうえで、こうした人々たちにも受入れられるようにと、《あるもの》を、「他の何らかのものに対して働きかけるという仕方にせよ、あるいは他から働きかけられるという仕方にせよ」「何らかの仕方による能動的あるいは受動的《力》というものを自然本来的にそなえているもの、すべてそのようなものはほんとうに《ある》」と言えるのであり、「存在とはつまるところ機能にほかならない」と考えられるのではないかとの提案をする<sup>198</sup>。

次に、「形相の友」である人々、つまり「真の実在とは、思惟によってとらえられる非物的なある種の形相」であり、「物体は実在ではなく、動きつつある成り行き（生成）の過程」にすぎず、真にあるものでないとする人々に対しては、彼らは、「身体により、感覚を通じて、《生成》と関わりを持ち、他方、魂により、思惟を通じて、真の《実在》と関わりを持つ」のだと考えているのであり、このうち、「《実在》はつねに恒常不変のあり方を保つのであるが、他方（生成）は刻々に変転する」と主張しているのだと捉えて、この「関わり

<sup>194</sup> 同上 63 頁参照。

<sup>195</sup> 同上 64 頁参照。

<sup>196</sup> Vgl. 246a4sq., GA19, 439-444, 463-486.

<sup>197</sup> 同上 93－95 頁参照。

<sup>198</sup> 同上 96－100 頁参照。

を持つ」ということは、「ものが互いに出会うときに何らかの機能に基づいて、働きかけられたり働きかけたりすること」だと考えられるのではないかと提案する。しかしながら、エレアの客人は、この自らの提案に対して、おそらく「《形相》の友である」人々は、「たしかに《生成》のほうは、働きかけられたり働きかけたりする機能にあずかるけれども、しかし、《实在》に対しては、そのどちらの機能も適合しない」と主張するであろうと予想する。というのも、「《魂》は知り、《实在》は知られる」という両者の関わりが、働きかけるものと働きかけられるものの関係だとすると、変化しないはずの《实在》が、「働きかけられることによって変動をこうむることになる」と考えられるが、これは、实在が静止しているものだとすれば、「起りえない」だろうからである。しかしながら、ここでエレアからの客人は、「ほんとうに動や生や魂や思慮が、まったく意味での实在にそなわっていないというようなことを、そう簡単に信じてよいものだろうか——それが生きてもおらず、思慮を働かせることもなく、厳かな聖像さながらに、知性をもたずに不動のまま立っている、などということをや？」と問いかける。そして、エレアの客人は、「形相の友」である人々に対して、彼らも「動くものも動そのものも、あるものとして認めなければならない」と主張するのである。しかし一方で、「もしすべてが運動し変動しつつあるということを認めるとするならば」、「知性」を、「あるものの中から排除してしまうことになる」とも言う。というのも、「ものごとが恒常的に同一の局面のもとに、同一のあり方で、同一のものに関わってある」ということは、「静止」なしには起りえないのであり、その意味で知識や知性の存在を否定できない以上は、静止しているものもまた存在していると言わざるをえないであろうとするのである<sup>199</sup>。

このようにして、二人の対話は、「あるものと万有は、動かぬもののすべてと動いているもののすべてとの、その《両方とも》であると言わなければならない」との結論へと至るのだが(249d、35章)、そこでエレアからの客人は、その場合にはあるもの(存在)のもとに、「静と動とが包み込まれるという形で、それらを包括」し、「存在性に対するそれらの共通の関与に目をつけた上で、まさにそのような意味において両方がある」と語ったのだと指摘し、「そうすると、存在は、それ自身の本性においては、静止していないし、動いてもいいのだ」とする。そのため、「ではいったい、この存在について何らかの明確な考えを自分の内に確実に持ちたいと願うものは、このうえなお、どこに思考を向けたらよいのだろうか？」とさらに問わざるを得ないことになる(36章)。

この問いについては、エレアからの客人は、諸々の類(形相)のうちで共通なもの、すなわち「すべての《類》のあいだに行きわたってすべてと関係を持ち合う」ものがありうるということから出発し、この《類》のうち、《静》と《動》とは、互いに混じり合わないが、《あるもの(存在)》は、この両者とも交じり合うと考える。というのも、すでに結論づけたように、どちらも《ある》からである。ここでエレアからの客人は、さらに《同》と《異》という二つの《類》を、導入して考察を進める。エレアからの客人は、これによって、《動》は《存在》とは《異》なるものであると主張しつつ論じることともできるようになったとし

<sup>199</sup> 同上 100—105 頁参照。

て、「《動》は、ほんとうに《あらぬもの（存在でないもの）》であるとともに、《存在》を分有する以上、《ある》ものでもあるということになる」とする。こうした考察を経て、二人は、「あらぬもの」についても、「《異》というものの本性が実在する」のであって、「それはあらゆる《ある》ものに対応しつつ細かく分解されて、およそ《ある》ものが相互に関係し合うところ、そのすべてに行きわたっていること証明した上で、それぞれの《ある》ものに対置させられるところの《異》の部分で、まさにこれこそがほんとうに《あらぬもの（非存在）》にほかならない」<sup>200</sup>と結論する。また二人は続けて、さらに、言表の真偽について考察し、「真なる言表」とは、「あることをあるがままに語る」のに対して、「虚偽の言表」は、「実際にあるのとは異なったものを語っている」、つまり「《あらぬもの》を《あるもの》として語っている」ということであるとする。さらに、エレアからの客人は、「思考」は、「言表」と同じものであり、違う点は思考は「魂のうちにおいて音声を伴わずに、魂自身を相手に行われる対話」であるのに対して「魂から発し口を通して音声を伴いながら出てくる流れが《言表》」であって、この言表のうちでの肯定と否定が、「思考において沈黙のまま行われた場合」が「判断」であるとし、「思考と判断と現われ」は、「それがわれわれの魂の中に生じる場合、偽であることもあれば真であることもある」とする。そのうえで、当初の試みに立ち戻り、ソフィストとは何であるかの定義を、再度試みる。そして最終的には、ソフィストの技術とは、獲得と区別された「製作」の技術のうちの神的ならぬ「人間的」な部分であり、その製作は「影絵作りの技術」であり、それは「見かけだけを作る仕事」の一系統であり、道具を使うものではなくて自分自身を道具にする「物まね」の技術であり、それは徳について知識なく思惑を持って物まねをする「しらばくれ」の技術であり、そのうちの「矛盾を作り出す言論の技術」(268c-d)であるとされるのである。

## 第二節 ハイデガーの『ソピステース』解釈の意図—プラトンにおける存在への問いの内実の探究とハイデガーの視点—

さて、ハイデガーは、なぜ、『存在と時間』の冒頭に、この『ソピステース』からの引用を取上げたのだろうか、またなぜ、『存在と時間』出版を2年半後にひかえたこの時期に、アリストテレスの現象学的解釈に引き続いて、このテキストを取上げ、講義を為したのであるのか。

『存在と時間』冒頭での引用の理由は、ひとつには、彼が『存在と時間』において開陳する「存在への問い」というものは、すでにプラトン・アリストテレスの時代から真剣に哲学的な考察の対象となっていたことを示すことにあったと考えられる。またこのテキストをアリストテレス解釈に引き続き取上げたのは、古代ギリシアの存在への問いの内実をアリストテレスにみならず、その師であるプラトンにまで遡り、テキスト自体に即して明らかにするという狙いがあったものと考えられるだろう。

<sup>200</sup> 同上 138 頁参照。ここでの「あらぬもの」とは、絶対無という意味での非存在ではなく、何らかの存在者が他の存在者とは異なる場合に、その異なる部分について、共通な存在が無いという意味での部分的な無としての非存在のことを語っているものと思われる。

更にテキストの内容を踏まえて言えば、『存在と時間』冒頭での『ソピステース』からの引用は、『存在と時間』における「存在への問い」は、第一節で見たように、真に在るものは、魂において見て取られうる形相であって、生成消滅するものは、無であるのか、それとも、物体こそ、真に在るものなのか、あるいは、両者の見方を調停する存在についての見方を提示することができるのか、できるとすれば、どのようなものか、という問題意識のもとで、存在と非存在、動と静、同と異、真と偽、といった概念にかかわる、魂における思考、判断、言表といったものの領域において問われている問いであるということの表明であったといえるであろう。

私たちは、以下、ハイデガーが『ソピステース』解釈のなかで、どのようなことに注目していたのか、という点について、いくつかの指摘を行いたい。

## 一 『パイドロス』への脱線と存在へと関わる現存在としての人間への視点

ハイデガーの『ソピステース』解釈は、大きくは、2 部に分かれており、序論 (GA19,236-261)のあと、第一部 (GA19,262-405) の第一章では魚釣り師の定義の箇所 (219a-221c) を扱い、第二章でソフィストの定義の 1-5 まで (221c-226a) を扱い、第三章でロゴスおよび弁証術に対するプラトンの立場がどのようなものかを明らかにするために『パイドロス』後半部の議論を扱い、第四章で再びソフィストの定義の 6-7 (226a-236c) を扱う。続いて第二部 (GA19,406-610) では、存在と非存在との存在論的解明 (236e-264b) の箇所が扱われる。まず序論 (GA19,406-414) のあと、第一章 (GA19,415-434) で非存在者という概念の持つ困難が考察される箇所 (237a-242b) が扱われ、第二章で存在者という概念の持つ困難が考察される箇所 (242b-250e) が扱われるが、この章は、更に 3 つに分かれている。まず第一に存在についての古い教説についての議論の箇所 (242c-245c) が扱われる (GA19,440-463)、第二に存在についてのプラトンと同時代の教説についての議論の箇所すなわち *γγαντομαχία περί τῆς οὐσίας* (246a-250e) の箇所が扱われる (GA19,463-486)。そして第三には、存在 (ὄν) についてのテーゼをまとめる議論の箇所 (249b-251a) が扱われる (GA19,487-499)。そして、第三章では、諸々の類のうちの共通性による問題の積極的な解決の箇所 (251a-264c) が扱われて、講義は終わりとなっている (GA19,500-610)。

以上から明らかなように、ハイデガーは、『ソピステース』のテキストを始めから終わりまで忠実に丁寧に講義の中で扱い、テキストの順序に従っているのだが、一度だけ、その途中で、やや長いプラトンの『パイドロス』への脱線を行い (GA19,308-352)、ソフィストの定義の試みの背後にあるプラトンの弁論術やロゴスに対する捉え方について明らかにしようとしているのである。私たちは、ここではまず、その『パイドロス』への脱線の部分から見ておくことにしたい。

さて、ハイデガーは、『パイドロス』の後半における、弁論術やロゴスの問題を扱うのだが、そもそも弁論術やロゴスへの関心がどのような動機から発しているのかを明らかにするために、まず、『パイドロス』における対話の開始の部分におけるソクラテスの「自己認識

への情熱」と、語りにおいて自らを発見するという意味での「語りに対する愛」を取上げる (GA19,316)。

「ぼくは、あのデルポイの社の銘が命じている、我自らを知るということが、いまだに出来ないでいる。それならば、この肝心の事柄についてまだ無知でありながら、自分に関係のないさまざまなことについて考えをめぐらすのは笑止千万ではないかと、こうぼくには思われるのだ。だからこそぼくは、そうしたことにかかずらうことをきっぱりとやめ、それについて一般に認められているところをそのまま信じることにして、今言ったように、そういう事柄ではなく、ぼく自身に対して考察を向けるのだ。はたして自分は、テュポン<sup>201</sup>よりもさらに複雑怪奇でさらに傲慢凶暴な一匹の動物なのか、それとも、もっと穏和で単純な生きものであって、いくらかでも神に似たことのある、テュポンとは反対の性質を生まれつき分け与えられているのか、とね。」<sup>202</sup> (229e5、GA19,316-317)

こうしたソクラテス (=プラトン) の自己認識への情熱という意味での知への愛を背景に魂の問題と関連付けて考えられているのが、後半部の弁論術とロゴスの部分なのであり、ハイデガーは、この引用の後、ただちに『パイドロス』第二部の解釈を開始するのである。ここで明らかにされるのは、ソクラテスの口を借りたプラトンが、弁証術やロゴスをどのように捉えていたのか、ということである。

#### A. ロゴス (語り) についてのソクラテス (=プラトン) の考え

ハイデガーが、ロゴスについてのプラトンの考えについて引用するのは、文章の書き方に関して、「どのようなロゴスも、それ自身で、一つの生きもののように、つまり何らかの身体を持つもののように、組み立てられているのでなければならない。したがって、頭が欠けていてもいけないし、足が欠けていてもいけない。ちゃんと真ん中も端もあって、それがお互いどうし、また全体との連関のなかで、書かれていなければならないのだ」(264c2sq) とする箇所である (GA19,329-330)。ここでハイデガーはロゴスを **Rede** (語り) と訳し、この箇所におけるソクラテスは、「事象を見えるようにさせる」という「ロゴスの働きに関して、二つの条件が要求されると言っている」(GA19,330) として、引き続いてソクラテスが総合と分割という手続きに言及する箇所を解釈する。

#### B. 総合と分割からなるものとしての語り (ロゴス) の技術としての弁証術、

ハイデガーは、先ず第一の条件として、「ロゴスと、ロゴスでもって語るものは《多様にちらばっているものどもを一つの見方、ただ一つの見られたものへと、導き、秩序付ける》

<sup>201</sup> 大地とタルタロスから生まれた巨大な怪物の名。プラトン『パイドロス』藤沢令夫訳、岩波文庫、2000年の訳注152頁を参照。

<sup>202</sup> 訳文については、基本的には、プラトン『パイドロス』藤沢令夫訳、岩波文庫、2000年を参照させていただいたが、原文及びハイデガーの敷衍及び訳も参照し、論文内の表現の統一のため、訳語を一部、変更・省略させていただいた箇所もある。



(265d3) ことができなくてはならない」と考えられていることを指摘し、これが総合 (συναγωγή) と呼ばれるものであるとする (GA19,330-332)。

次に、ハイデガーは、「弁証術の第二の構成要素は、分割 (διαίρεσις)」であるとする。これは、「《さまざまな種類に分割することが出来るということ》(265e1)、今、一つの見方へとまとめて見られているもの、アイデアへの持続的な観点によって導かれて第一に探し求められたものが、《二つに切断される》」ということであるとされ、ハイデガーは、このような切断によって、事象全体を「媒介しているものが見えるようになる」こと、つまり「諸事象の規定性のそのつどの素性の連関が見えるようになり、それによって有機体を媒介しているものの連関において有機体全体を露わにすること (Freilegung) において、同時に目の前に存在しているものの存在の由来の全体が見えるようになる」(GA19,332-333) のだと解釈している。

### C. 想起 (アナムネーシス) としての総合

またハイデガーは、『パイドロス』の第一部の対話に戻って、ここですでにプラトンは、「暗示的な仕方です」この弁証法的な態度について触れていたと指摘し、以下の箇所を引用する。

「とういのも、人間が総合する働きは、形相と呼ばれるものに従って行われなければならないのだから。すなわち、雑多な感覚から出発して、純粹思考の働きによって総括された単一なるものへと進み行くことによって行われなければならないのであるが、しかるにこのことこそ、かつて私たちの魂が、神について行き、いま私たちがある (εἶναι) と言っているものを低く見て、真の意味においてあるところのもの、そのほうへと頭をもたげたときに眼にしたもの、そのものを想起することにほかならないのであるから。・・・なぜならば、哲人の精神は、力の限り記憶を呼び起こすことによって、つねにかのもののところに——神がそこに身をおくことによって神であるところに——いるのだから。」(2249b8sq., GA19,333)

この箇所についてハイデガーは、プラトンにおいては、「総合は、諸事象への根源的な関係を自らのうちで形成してしまっているようなものにとってのみ可能であると言われているのだ」と解釈している (GA19,333-334)。そして、「総合においては、ひとつのアイデアは、何らかの構成的なものではなくて、それ自身、見出されるあるもの」であり、いうならば、「アイデアは、すでにそこにある」のだとし、アイデアが現にあるものとして見て取られる、ということが、総合を可能にしているという見方が、プラトンの弁証術には働いていることを、指摘している<sup>203</sup> (GA19,334)。

<sup>203</sup> 細川亮一は、「プラトン—西洋存在論の射程——」において、こうした『ソピステース』講義でのハイデガーのプラトンの「アイデア」に関する解釈を、フッサールの「アイデア視」解釈と結びつけ、『存在と時間』において解明される存在の次元とも結び付けている。(『ハイデggerを学ぶ人のために』大橋良介編、世界思想社、1994年、20-40頁参照) しかしながら、私たちには、少なくとも『存在と時間』におけるハイデガーにとっては、細川亮一の言う、「存在者において、非主観的にあるが、そのつど先行的にかつ同

## 二 プラトンにおける「魂 (ψυχή)」の言い換えとしての人間の実存

この『ソピステース』解釈において、ハイデガーは、「魂 (ψυχή)」を、「内的な態度、すなわち世界と自分自身に対する人間の実存の存在」と言い換えたり (GA19,348)、「他の人間の実存可能性」を「他の人間の魂 (ψυχή)」と言い換え (GA19,360)、また端的に「実存、すなわち魂、つまりは生きているもの、つまりは人間の完全な存在」 (GA19,361) といった言い方をするなど、彼のいう人間の「実存」とは、つまるところ、古代ギリシアにおいて魂 (ψυχή) と呼ばれていたものに他ならないことを、この講義中で、暗示していると言える。とはいえ、ハイデガーの言う現存在の実存が、ギリシア的な意味での魂のことであるとしただけでは、何も言っていることにはならない。ハイデガーが、そもそも魂を、どのようなものとして解釈しているのか、この点を、私たちは、確認しておかなくてはならないだろう。

ハイデガーは、ソフィストの定義についての解釈の中で、魂の無知とはどのような状態を言うのかを扱う箇所を引用しつつ、魂についての解釈を展開している。そこでは、エレアからの客人が「およそ何であれ、動きに与るものが、ある一つの目標を定めて、それにぴったりと行き当たるように努めながら、動きを起すたびごとにその目標から逸れて、うまく行き当たらないような場合、そのような結果となる」のは、「そのものがもっている内的な均衡のため」なのか、それとも「均衡の欠如のためなのか」との問いに対して、テアイテトスが「均衡の欠如」のためであると答え、それを受けてエレアからの客人が、「無知ということとは、魂が真理を目指して進みながら、その理解から逸れる場合の、理解の逸脱」 (228c) であると結論付ける。この箇所を解釈しつつ、ハイデガーは「魂の振る舞い」について、「まず、第一に運動を自らのうちに担っているもの」であり、第二に、その魂の運動は、「・・・へと向けて」という、「目標」を目掛けてのものであること、第三には、この魂の運動は、単に目標への途上にあるだけではなく、そのうちへと至ろうという「衝動」としての「積極的な傾向」を持つこと、第四にはそのように目標をめがける運動という傾向のあるところにおいてのみ、目標から逸れることの可能性もまた生起するということが、指摘される (GA19,366)。そして、「このような魂における現象」は、「直知 (ノエイン)」と呼ばれるものであり、それは、プラトンにおいては、アリストテレスの場合とは異なって、知恵と学知に対してまだ区別されていない具体的な把握における「思慮 (フロネーシス)」でもあるとされている (GA19,367) そして、「本質的なことは、直知、すなわち真理をめがける魂のこの衝動が、人間の機構の最も根源的なものとして見られること」であるとし、「私たちは、ここで、ギリシア哲学にとって、当時、見えていたところの、まったく根源的な構造に突き当たった。すなわち、現存在の構造に突き当たった」のだと語っている (GA19,368)。

こうしたハイデガーの解釈は、ハイデガーが『存在と時間』において行う、現存在の実存論的分析が、ギリシア的な哲学の言葉で言い換えるならば、「汝自身を知れ」という言葉の

---

行的に自己を示すもの」としての存在の次元に「イデア」が属するというのではなく、根源的な時間としての現存在の時間性という脱自が、魂の超越の運動そのものとして、存在の次元において解明されることが、目指されていたのではないと思われる。

とおりに、人間の魂の構造をまず、解明しようとする試みであり、そこから魂によってのみとらえることのできる存在を解明しようとする試みであったと言えるものであることを、示しているように思われる。

## 第五章

### 『存在と時間』期におけるハイデガーのカント解釈——超越論的存在経験への眼差し

ハイデガーが、その主著『存在と時間』<sup>204</sup>（1927）において、アリストテレスに次いで多く言及している哲学者は、カントである。

ハイデガーは、『存在と時間』の序論において、後半のついに書かれなかった部分をも含めた、この書物全体の構想を要約的に語っている。その中でハイデガーは、「差しあたって設定されるべき問い」として、「はたして、まだどこまで、存在論の歴史の経過のうちで、総じて存在の学的解釈が時間という現象と主題的に結び付けられたのか、結び付けられえたのか、さらに、はたしてそのために必要な存在時性(Temporalität)の問題性が原則的に際立たせられたのか、際立たせられえたのか」という問いを呈示している（SZ23）。そして、この「根本的探究の道程をわずかながら存在時性という次元の方向において進め、ないしはそうした諸現象自身に強制されてこの方向へと押しやられた最初にして唯一の人は、カントである」（SZ23）としているのである。しかしながら、この序論で予告され、すでにハイデガーにおいて構想されていたはずの問題の探究は、現行の『存在と時間』においては、展開されないままにとどまったことは、周知のことであろう。

本章では、『存在と時間』出版直前の時期にあたる 1925・26 年冬学期『論理学』講義の後半におけるカント解釈および、『存在と時間』後半部の「新たな仕上げ」であるとされる 1927 年夏学期『現象学の根本諸問題』におけるカント解釈とそれと結びついた存在論の歴史についてのハイデガーの解釈を取上げ、この時期のハイデガーのカント解釈および存在論の歴史の解体の試みを導いていた彼の存在時性の問題と存在論の歴史への洞察の内実を、彼のカント解釈を検討することを通して了解することを目指す。私たちは、カント解釈の検討によって、ハイデガーが『存在と時間』の刊行の当時に構想していた通りの、存在と時間との関係の全体がどのようなものであったのか、そしてそれが如何なる理由において挫折し、「新たな仕上げ」においては、何が新たに注目されていたのか、そしてそこに、カントの思想はどのように関わっていたのかを、見ることになるであろう。

#### 第一節 1925・26 年冬学期『論理学』講義後半におけるカント『純粹理性批判』解釈

本節では、ハイデガーが 1925・26 年冬学期に行った『論理学』講義<sup>205</sup>の後半にお

<sup>204</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Siebzehnte Auflage, 1993, 以下、この書物からの引用は、(SZ 頁数) において示す。

<sup>205</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 21, Logik*, Vittorio Klostermann, 1995 ハイデガーは、この講義の前半において、「意味のある究明というものは、常に既に真理が可能であることを前提している」ことを指摘し、「この前提の必然性をはっきりとした形で判然と洞察するという課題が、いわばあらゆる論理学のための序説なのである」とし、さらに「認識しつつ問い進んでいく場合、そもそも真理が（与えられて）ある、という根本前提の背後へさらに問い遡ることは決してできない。省察はここで限界点に立っているのである。」(Hinter diese Grundvoraussetzung, dass es Wahrheit überhaupt gibt, kann

ける、カントの『純粋理性批判』の解釈を取上げる。

この時期のハイデガーは、現存在の存在すなわち気遣いの意味を時間性として解釈し、さらにその見出された時間性を存在者一般の存在を解釈する際の地平としての存在時性としてさらに解釈し還すという企図を抱き、基本的な方向性においてはこれと一致する洞察を、カントのうちに見出し得ると考えていたといえよう<sup>206</sup>。結論から言うならば、この時期のハイデガーは、すでに、1929年に刊行される『カントと形而上学の問題』で明らかにされるような超越論的統覚と純粋直観の形式として人間に具わる時間との関係について、両者をつなぐ構想力を時間性と解して解釈する構想を持っていたのである。ここでハイデガーは、主観、あるいは自我といったものの成立を可能にしている超越論的次元へと眼を向け、そうした可能化の次元における、人間自身が作ったのではない、むしろ人間に与えられた、人間を人間たらしめる統一と、そうした統一と不可分な人間の脱自的な本質（時間性・存在時性）を、カントがおぼろげに超越論的統覚と直観の形式としての時間、そしてそれらをつなぐ構想力のうちで見出していたにもかかわらず、伝統的な見方に妨げられて明瞭に呈示しえなかったのだと見て<sup>207</sup>、本来見出されるべきものとしての時間性を現象学的解釈によって露わにすることを企図していたといえよう<sup>208</sup>。

さてハイデガーは、「カントは彼の『純粋理性批判』のあらゆる決定的な諸問題連関の内  
で時間へとやむを得ず戻っていく」（GA21,270）と指摘し、『純粋理性批判』における時間

---

erkennendes Fragen gar nicht mehr zurückfragen.) (S.21) とし、この講義での「真理の本質への問いは、真理の根本把握が命題の妥当性としての真理に定位している限り初めから閉ざされたままであるような次元に入り込んでいく」(S.24) のだとしている。以下、この書物からの引用は、(GA21,頁数) において示す。

<sup>206</sup> Vgl.SZ23-24

<sup>207</sup> ハイデガーは、『存在と時間』において、「存在時性」をカントの言う「《普遍的理性》におけるもっとも内密な判断」と結び付けているほか（SZ 23）、実際には書かれなかった後半部においては「存在時性の問題という導きの糸に即した（現象学的）解体の課題の追求において」、「図式論」と「時間についてのカントの教説」の「学的解釈」が試みられる予定であることが語られ、またその際には「同時になぜカントが存在時性の問題への洞察を拒んだままでなければならなかったのかが示される」とも、語られている（SZ 23-24）。こうしたことを語る背景にあったのが、わたしたちが本章で扱う諸講義であると考えられる。

<sup>208</sup> カント解釈のこのような方向性は、のちのハイデガーにとって、「失敗」であったと評価されるようになる。（『カントと形而上学の問題』（1927年初版）の1950年の第二版への序を参照。Vgl.Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Vittorio Klostermann,1998,S.XVII）。しかしながら、私たちは、ここで、この時期のハイデガーが、何を目指し、何を企図していたのかを明らかにするとともに、何のちに「失敗」と見られているのかをも考察するため、ここでは、ハイデガーのカント解釈の内容の把握につとめ、その解釈が「力づく」であるかどうか、またどの点においてそうなのかは、現時点では問わないこととする。ハイデガーは、『存在と時間』において、「おのれを示すものが、たとえばカントの意味で経験的直観をつうじて近づきうる存在者のことだと介されるなら、そのさいには、形式的な現象概念は正当に適用されるにいたったのである。このように使用されたときの現象は通俗的な現象概念の意義をかなえている。しかし、この通俗的な現象概念は、現象の現象学的な概念ではない。」とし、「カント的な問題性の地平のうちでは、現象学的に現象と解されているものは」、「通俗的に解された現象において、たとえ非主題的にではあっても、そのつど先行的に、また同伴的に、おのれをすでに示しているもの」すなわち「空間および時間」であるとしている（SZ31）。周知のように、ハイデガーにとっての「現象(Pänomen)」とは、「おのれをおのれ自身に即して示すもの、つまり、あらわなもの(das Sich-an ihm-selbst-zeigende, das Offenbare)」ということである（Vgl.Martin Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer, 1993,S28）。以下、この書物からの引用は、(SZ 頁数) において示す。なお、訳文は原佑・渡邊二郎訳を参照させていただいた。

の「優越した地位」に注目する (GA21,270)。ハイデガーによれば、『純粋理性批判』では、「時間はまず、超越論的感性論において扱われ、またしかし同様に、超越論的論理学において、それも超越論的論理学の二つの部分、つまり分析論と弁証論で扱われるのであって、分析論においては、〈経験の類推〉および図式論という題目の下で、また弁証論では〈二律背反の教説〉という題目の下で扱われる」<sup>209</sup> (GA21,270) とされる。私たちは、このうちの超越論的感性論および超越論的論理学のうちの分析論に即して行われたハイデガーのカント解釈を、以下、見てゆくことにする。

### 一. カントの超越論的感性論における時間の解釈

周知のように、カントは、『純粋理性批判』において、「私たちが諸対象に触発されるといった仕方によって諸表象を受け取る能力 (受容性) を、感性と呼ぶ。したがって、感性を用いて、諸対象がわたしたちに与えられるのであり、感性のみが私たちに諸直観を供給する。しかし悟性によって諸直観は思考され、そして悟性から、概念が生じる」(KRV,B33<sup>210</sup>) とする。そして、「私たちが対象によって触発される限りでの、対象の表象能力への作用が、感覚」であり、「感覚を通して対象へと関わる、そのような直観」は、「経験的」直観と呼ばれる (KRV,B34)。そしてそうした「経験的な直観」の「未規定的な対象」が、「現象」と呼ばれる (KRV,B34)。さらにカントは、この「現象 (Erscheinung)」において、「感覚に対応するもの」を「現象の質料 (die Materie)」と名づけ、「現象の多様なものが、一定の諸関係の内に秩序付けられうるようにするもの」を、「現象の形式」と名づける (KRV,B34)。この「現象の形式」は、「そのうちでのみ諸感覚が秩序付けられ」「ある形式の内に立てられうる」ものであるから、「それ自体は感覚ではありえない」(KRV,B34)。したがって、この「現象の形式」は、「心の中にアприオリにすでにあるのでなければならない」とされるのである (KRV,B34)。そしてカントは、「そのうちで感覚に属するものが何も見出されないようなあらゆる表象」を、「超越論的な理解のうちで」「純粹」と名づける (KRV,B34)。そのうえで、「感覚的な直観一般の純粹な形式は、心の中に、アприオリに見出される」のであり、「そのうちで諸現象のあらゆる多様なものが、ある特定の関係のうちで直観される」ことになることとされる (KRV,B34)。そして、この「感性の純粹な形式」は、それ自体が「純粹な直観」でもある、とされる (KRV,B34-35)。こうした「現象の形式」であり、それ自体「純粹な直観」とされるのが、カントにおける「時間」であり、また「空間」なのである。

ハイデガーは、こうしたカントの時間論を踏まえて、「カントは、あらゆる具体的な経験の内の空間と時間の根源的な先行性を見て取っていた」とし (GA21,289)、カントにとって、「空間と時間は、すでにそのつど共に与えられているものであり、何か他のものと並んだものとして目の前に見出されるといったものではなく、根底にあって、分節するものとして共に与えられている」もの、つまり「アприオリ」(GA21,289) なものであるとして、

<sup>209</sup> これらのうち、『論理学』講義では、〈二律背反の教説〉については扱われていない。

<sup>210</sup> Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Felix Meiner, 1998. s.93. (B33) 以下、この書物からの引用は、丸括弧内に KRV、A (第一版) あるいは B (第二版) 頁数で示すことにする。

カントにおける時間の位置付けに注目を促す。

しかし一方でカントにおいては、現象の形式たる時間において「相並んで」と「相前後して」という「第一次的な秩序」が「現象的」には「際立たせられていない」だけでなく、こうした第一次的な秩序づけの際にそれと本質的にひとつになっているはずの「目を向けること」すなわちその眼差しの「何に向かって (Worauf)」ということが、「際立たせられていない」としてもいる (GA21,288)。こうした指摘は、ハイデガーの自らの解釈における、既在、現在、到来の脱自的な統一としての気遣いの時間性こそ根源的な意味での時間であり存在了解の地平であるとする立場からの発言であると思われる。

## 二. 超越論的論理学における時間の解釈

次に、ハイデガーは、上述のようなカント的な意味での「時間」と、あらゆる思惟における判断の結合作用にその統一を与えている「私は考える」との関係を問う。

### A. 超越論的分析論における「経験の類推」と時間の解釈

#### a. カントの「経験の類推」と自然の統一のアプリオリ

カントは、「経験<sup>211</sup>の類推 (Analogien der Erfahrung)」と題する箇所において、B 版では<sup>212</sup>、「経験の類推：経験は、知覚の必然的な結合という表象によってのみ可能である」という命題を呈示している (KRV,A176,B218)。また命題のあとには、「経験は、諸知覚を通しての客観の認識であるから、したがって、多様なものの現実存在における関係は、多様なものが時間の内で組み立てられている通りにではなく、多様なものが客観的に時間の内で存在している通りに経験のうちで表象されるべきである。しかし時間自体は知覚されえないのだから、時間の中における諸客観の現実存在の規定は、時間一般における諸客観の結合によってのみ、したがって、アプリオリに結合された諸概念によってのみ、生じる」 (KRV,B219) と追記されている。

カントは、「持続性」「継続」「同時存在」という諸現象における三つの時間関係に対応する三つの類推を挙げる (Vgl.KRV,B219) が、そのうち第一の類推は、「実体の常住性 (Beharrlichkeit) の原則」であり、「諸現象のあらゆる転変にもかかわらず、実体は常に留まっており、だから実体の量は自然においては増大もしなければ減少もしない」というものである (KRV,B224) <sup>213</sup>。

<sup>211</sup> ここでカントの言う「経験」とは、「経験的認識」のことであり、言いかえると「知覚を通じて客観を規定する認識」のことである (KRV,B218)。この「経験」は、「諸知覚の総合であるが、この総合自身は、知覚のうちに含まれているのではなく、知覚の多様なものの総合的統一を一つの意識において含んでいるのであって、この総合的統一が、感官の客観の認識の本質的なものを、言い換えれば、経験 (たんに直観ないしは感官の感覚ではなく) の本質的なものをなすのである」とされる (KRV,B218-219)。

<sup>212</sup> ちなみに A 版では、「経験の類推の普遍的な原則：あらゆる現象は、その現象の現に在ることによって、アプリオリに、時間の内で互いにそのもとにある規定の規則の下に立っている」という命題が呈示されている。ここでは、ハイデガーが引用する B 版による。

<sup>213</sup> 第二の類推は、「原因性の法則に従う時間継続の原則」であり、「すべての変化は原因と結果の連結にしたがって生起する」というものである (KRV,B232)。そして第三の類推は、「相互作用ないしは相互性の法則にしたがう同時存在の原則」であり、「すべての実体は、それらが空間のなかで同時的なものとして知覚

ここで「自然」という言葉は、カントにおいては、「(経験的な理解における) 自然」という意味で用いられている。この言葉において私たちは、「必然的な諸規則に、つまりは諸法則に従った、諸現象の連関を理解している」とされ、こうした意味での必然的な諸規則に従う自然という私たちの認識を「可能にしている」のは、「特定の諸法則つまりはアプリアリ」であるとされている (KRV,B263)。そして、「経験的」な意味での自然は、もちろん「経験によってのみ成立し、また、見出される」のだが、それは、そうした「経験さえもそれに従って初めて可能化されるような根源的な諸法則」の結果として見出されるのだとする (KRV,B263)。さらにカントは、先に挙げたような経験の類推は、「本来的には特定の指数の下でのあらゆる現象の連関における自然の統一を示している」のであり、「この特定の指数とは、時間の、規則に従ってのみ成立しうる統覚の統一への関係を表現しているものに他ならない」とする (KRV,B263、GA,21,347)。また、カントは、「あらゆる現象は、ひとつの自然の内にあるのであり、またひとつの自然のうちにあるのでなければならぬ」とし、「というのも、この自然のアプリアリな統一性<sup>214</sup>なしには、経験の統一は可能ではないであろうし、したがってまた経験のうちでの諸対象の規定も可能ではないだろうからである」 (KRV,B263) としていた。

#### b. 第一の類推を中心としたハイデガーの解釈

ハイデガーは、このカントの「経験の類推」の、第一の類推である「実体の常住性 (Beharrlichkeit) の原則」すなわち、「諸現象のあらゆる転変にもかかわらず、実体は常に変転せず留まっており、だから実体の量は自然においては増大もしなければ減少もしない」 (KRV,B224) に的を絞って解釈する。

ハイデガーはまず「自然<sup>215</sup>一般の認識を可能にするアプリアリな制約であるところの」「超越論的統一」が「最も先行的なもの」として、「呈示されなければならない」とし (GA21,322)、「空間的-時間的に規定されたものは、自然それ自体の統一として、先行的に

---

されうるかぎり、一貫した相互作用のうちに在る」 (KRV,B256) ということである。これら三つの類推は、「時間における諸現象の現に在ること (Dasein) の規定の原則に他ならない」のであって、それは、「量としての時間自身に対する関係 (現にあることの量、言い換えれば、存続)、系列としての時間における関係 (継起)、最後に、すべての現にあることの総括としての時間における関係 (同時) である」 (KRV,B262)。

<sup>214</sup> この自然のアプリアリな統一性は、おそらくは、それゆえに経験的な事実から帰納的に得られた法則がまだ経験し得ない事柄にも適用されうると見なされるとき、その前提となっているものであると思われる。私たちは、物理的な法則に基づく計算によってこれまで人類が踏み出したことのない宇宙にロケットを飛ばす、といった試みを、為しうる。これは、自分たちが経験したことのない事態においても、それが自然の内では生じうる限りは、帰納的に実験によって導き出された、あるいは理論的にこうであるであろうと導き出された上でいくつかの実験によってそれが当てはまることを認められたところの物理法則に従うものと見なしうる、という前提に基づいての行為であり、こうした前提が、ここで、自然のアプリアリな統一性と呼ばれるものであると考えられる。この前提なしには、私たちの科学的な認識も、その応用もまったく不可能であるといえるのであり、カントは、殆ど暗黙の内にあるこうした科学的な認識の前提となる自然の統一性のアプリアリといったものが、どのようにして成立しているのかを、『純粋理性批判』の全体を通して、明らかにしているといえるであろう。

<sup>215</sup> ここでの「自然」とは、「現象学的に理解されれば」、「世界の中で暴露されうる、また世界によって語られうる存在者であり、あらゆる世界的な事物の根底にあり、また物質性によって規定されている限りでのあらゆる世界的な存在の連関の根底にあるもの」、「したがって、世界のあらゆる事物の直前に見出される」ものであるとされる (GA21,314)。



了解されている」とする (GA21,320)。この自然の統一は、「そのものとして認識されたもののうちにある最も先行的なもの」であり、「自然が具体的に規定されるべきならば」、「多様なものの一般がそのうちに一緒に集まらねばならないような多様なものの可能的な集まりを担う根拠としての統一の第一次的なアプリアリ」なのであった (GA21,320)。

これはいかなることか。まず、経験することにおいて、こうした統一としての自然を先行的に了解しているのは、主観の働き、つまりは「統一という機能の能力」であるところの「悟性」である (GA21,320)。しかして、自然は、いつときも静止していない以上、この自然の統一は、時間の内にある多様な存在者の、つまりは時間の内にあり、変転するものの統一である。したがってハイデガーは、「あらゆる自然の規定は、総合として、統覚の根源的な総合のうちで基礎づけられている。あらゆる自然の規定は、しかし、時間の内で出会う現象の規定として、自然の時間内存在 (In-der-Zeit-sein) の規定である、したがって、時間の規定である。」とする (GA21,348)。

さて、時間の内での変転を変転として経験しうるためには、川の流れに沿って流れてゆく小船の上では常に動かない川底を見て自らが動いていることが自覚されうるように、常に不動の基準となるものがなくてはならない。それがカントの言う変転せずに持続する実体すなわち基底である。この基底とは、「内的直観の常住的形式としての」「時間」であり、「この時間は、永続するのであり、遷り変わらない」(B224,GA21,350-351)と考えられるのである。ハイデガーは、こうした「常住性としての時間は、実体としての自然が存在者を規定するための規則を表す」(GA21,352)のだとする。時間は、それ自体としては、直観の形式であり、直観されえないものではあるが、「現象のあらゆる変転に際して、実体は常住不変である」(B223,GA21,352)という第一の類推の原則に即して、その常住性において捉えられるのだとハイデガーは解している。そして、「この命題は、《純粋な、完全にアプリアリに成立する自然の諸法則の頂点》(B227)に立つ」(GA21,352-3)とし、それは、「自然一般の客観的に規定されうる時間内存在の可能性の条件を表現している原則である」と言うのである (GA21,353)。こうした解釈の方向のうちには、ハイデガー自身の、「時間性を目掛ける現存在の学的解釈」と、それをもとにした「存在への問いの超越論的な地平としての時間の解明」(SZ39)という構想に即してカントを解釈を遂行しようとする意図が、明らかに見て取れるであろう<sup>216</sup>。

## B. 「諸々の純粋悟性概念の図式機能について」の解釈

さて次にハイデガーは、『純粋理性批判』において経験の類推よりも先に扱われる「諸々の純粋悟性概念の図式機能について」の章に遡って、解釈を行う。ハイデガーは、この章を「純粋理性批判の本当の中心」とであると位置付ける (GA21,358)。ハイデガーがこのよう

<sup>216</sup> とはいえ、カントにおける直観の形式としての「時間」と超越論的統覚の統一作用とのつながりは、「今」における現前性をいわば接点として生じているのに対して、ハイデガーでは、現存在の気遣いを可能化している脱自としての既在・現在・到来を統一する時間性を根源的時間と見て、この時間性の脱自的統一から気遣いによって可能化された主観の働きといったものも、「今」や現前性の了解も生じてくると見ているという点において、両者は、異なっていると考えられている。

に言う理由は、ここでカントの「図式」とは、「時間の形姿的総合の規則」であり、「図式」は「時間という像のうちで範疇を表象する」ところの「超越論的時間規定」(GA21,378)として解釈されるものであるからであろう。つまり、ハイデガー自らがこの時期に見て取っていた存在了解の地平としての時間という時間了解へと通じる構造が、この図式のうちに潜在的にはあってもカントにおいて見て取られていると考えているわけである。

ここでは、まず、カントの図式論の内容をおさえ、それについてのハイデガーの解釈を見ることがしたい。

#### a. カント「判断力の超越論的理説（あるいは原則の分析論）第一章 純粹悟性概念の図式機能について」の概要

さて、超越論的図式について、カントは次のように言う。

「さて、明瞭なのは、一方ではカテゴリー<sup>217</sup>と、他方では現象と同種であるにちがいがなく、前者が後者へと適用されることを可能ならしめる第三のものがなければならないということである。媒介の働きをするこの表象は、純粹であって(あらゆる経験的なものを含まず)、しかも一方では知性的であるとともに、他方では感性的でなければならない。そうしたものが超越論的図式に他ならないのである」(A138,B177)

この超越論的図式は、時間の側からは、「超越論的時間規定」とも呼ばれ、また悟性の側からは、「純粹悟性の図式機能」とも呼ばれうる<sup>218</sup>。カントは、この図式を、「それ自体そ

---

<sup>217</sup> 図式論の箇所以前のカテゴリーの演繹の議論の帰結は、カントによれば、三つである。ひとつには、「概念は、その概念自身にか、さもなければ少なくともその概念を構成している諸要素にか、いずれかに対象が与えられていない場合には、まったく不可能であり、またなんらかの意義をもつことはできず、したがって概念は、諸物自体と、関わりあうことは全然できないということ」であり、二つめは、「わたしたちに諸対象が与えられる唯一の様式は、私たちの感性の変容であるということ」であり、三つめは、「ア・プリオリな純粹概念は、カテゴリーにおける悟性の機能のほか、なお感性（とくに内的感官）のア・プリオリな形式的条件をも含んでいなければならないのであって、この形式的条件は、カテゴリーがそのもとでのみなんらかの対象へと適用されうる普遍的条件を含んでいるということ」(A139-140,B178-79)であった。

<sup>218</sup> カントは、「超越論的時間規定」については、「それが普遍的であり、ア・プリオリな規則にもとづいている限りにおいて、カテゴリー（時間規定の統一をなすところの）と同種である。しかしこの時間規定は、他方では、時間が多様なもののあらゆる経験的表象のうちに含まれているかぎりにおいて、現象と同種である。だから諸現象へのカテゴリーの適用は、超越論的時間規定を媒介として可能となるのであって、この超越論的時間規定が、悟性概念の図式として、カテゴリーのもとへの諸現象の包摂を媒介するのである」(A138-9,B177-8)とする。一方で、「純粹悟性の図式機能」については、次のように言う。「私たちは、悟性概念が使用されるときこの悟性概念がそれに制限されるところの、感性のこうした形式

のものではいつでも構想力の一つの産物にすぎない」と見る<sup>219</sup>。

#### b. カント図式論へのハイデガーの潜在的な（今）を目掛ける解釈

ハイデガーは、「量性と実在性と実体との図式の解明」を試み<sup>220</sup>、「超越論的時間規定の諸規則としてのこれらの図式のうちで時間はどのように理解されているのか、ないしはどのように時間は理解されねばならないのか」を問う（GA21,379）。そして、ハイデガーは、「時間は〈今〉から理解されている」（GA21,397）との答えを呈示することになる。

まず、「量の図式」は、カントによれば「対象の継起的把握における時間自身の産出（総

---

的な純粋な条件を、この悟性概念の図式と、またこれらの諸図式をもってする悟性の手続きを、純粋悟性の図式機能と名付けようと思う」（A140,B179）。カントは、この図式を、像とは区別して、「構想力の総合が意図しているのは個別的な直観ではなく、感性の規定における統一のみであるゆえ、図式はなんとしても形象からは区別されなければならない」（A140,B179）とする。

<sup>219</sup> ハイデガーはこの構想力を、現存在の「時間性」のことを指しているのだと解釈することになるのであるが、カント自身は、「諸現象とそれらのたんなる形式とに関する私たちの悟性のこうした図式機能は、人間の魂の深みにおける或る隠された技術であって、この技術の真の手練を私たちが自然からいつか察知して、それをあからさまに明らかにすることは困難であろう」とし、「私たちが言っているのは、形象は、生産的構想力の経験的能力の産物であり、感性的概念（空間における図形としての）図式はア・プリオリな純粋構想力の産物であり、そのいわばモノグラムであって、このモノグラムを通じて、またそれにしたがって形象がはじめて可能となるのである。しかし形象は、その形象を表示する図式を解してその概念と連結されなければならない、だからそれ自体ではその概念と完全には合致することはない。これに反して純粋悟性概念の図式は、全然いかなる形象ともなりえない或るものであって、むしろ、カテゴリーが表現する諸概念一般にしたがう統一の規則にかなった純粋総合にすぎず、だから構想力の超越論的産物であり、この超越論的産物は、すべての表象に関する内的感官の形式（時間）の諸条件にしたがって、この内的感官の規定一般に、すべての表象が統覚の統一にかなって一つの場合においてア・プリオリに脈絡づけられるべきであるかぎりにおいて、かかわる」（A141-142,B180-181）としている。

<sup>220</sup> カントは、「量の図式」は、「対象の継起的把握における時間自身の産出（総合）」を含み、「質の図式」は、「感覚（知覚）と時間の表象との総合、あるいは時間の充実」を、「関係の図式」は、「すべての時間における（言い換えれば、時間規定のある規則にしたがう）諸知覚相互の関係」を、「様相の図式」は、「はたして、またいかにして或る対象が時間に属するのかという、その対象のそうした規定の相関者としての時間自身」を含むとする。そのうえで、「だからこれらの諸図式は規則に従うア・プリオリな時間規定以外の何物でもないものであって、またこの時間規定は、カテゴリーの秩序にしたがって、すべての可能的対象に関する時間系列、時間内容、時間秩序、最後に時間総括にかかわるのである」（A145,B184-5）としている。そして、「構想力の超越論的総合をつうじて働く悟性の図式機能は、内的感官における直観のすべての多様なものの統一以外の何物でもなく、かくして間接的には、この内的感官（受容性）に対応する機能としての統覚の統一に帰着する」（A145,B185）として、超越論的時間規定が、直観された多様なものと、統覚の統一とのあいだを媒介するものであることを指摘している。

合)」であるが、これをハイデガーは、数としての図式として、*Jetzt-Soviel plus Jetzt-Soviel* (GA21,381)といったように、今をそのつどの数の把握の生じる場と見て、継起的に今において、多様なものからその内実の諸表徴が問題とされずにただ量だけが在るもの、すなわち数が与えられるのだと捉える。ハイデガーは、「この多様な、同種の仕方であるものの存在、すなわちこのものは、それについて私たちが、ただ《それがある *es gibt es*》とだけ言うところのものの純粋な《*es gibt*》を持っている。そして与える者、この与える *es* である者は、今 *Jetzt* である」(GA21,385)とハイデガーは言うのである。

次に、実在性の図式は、感覚として捉えられていると解釈される。*Jetzt-Das* (GA21,388)というのが、この図式の特徴である。ハイデガーは、「実在性は、《感覚一般に対応するものである》とカントは言っている (B182)。実在性は、《時間の中で》現前するものに《即して指し示す》。時間の中で現前するものとしての現前するものは、現前しつつある、しばらくのあいだ(*Zeitlang*)である。・・・現前するもの、実在するものは、時間を充たすものである」(GA21,387)とする。この、「あらゆる今 *Jetzt* において自らを示すところの *Das*,すなわち *res* は、カントにとって、感覚 (*Empfindung*) である。」(GA21,388)とハイデガーは指摘する。ここでの実在性とは、現実中存在するという性質のことであると思われるが、事物の現実存在は、今において自らを示す感覚を意味するとされるのである。この問題については、私たちは、ハイデガーの『現象学の根本諸問題』講義のうちで、さらに詳しく検討することとなる。

さて、ハイデガーは、実体の図式を常住性(*Beharrlichkeit*)として見る。「常住性は、(したがって実体の図式は) 諸現象のあらゆる現実存在の持続的な相関者としての時間をそもそも表現している」(B226、GA21,395))とハイデガーは言う。「常住的なものは、そのうちで実体が自らを示すところのものであり、常住性は実体のカテゴリーの時間的な像である。この図式は、常住的な実在的な物が自らを示す規則であり、この規則はまたひとつの超越論的な時間規定つまり、実体に目を向けた今・継起の際立たせ、根底にあるものに目を向けた今・継起の際立たせである」(GA21,391)とされる。

ハイデガーは、このようにカントの図式を今を中心として解釈するのだが、その際、「今には、本質的に《・・・へ向けて *auf zu*》》というこの指示の性格が属している」(GA21,399)とされる。これは何を意味するのか。カントにおいて時間は、人間のうちにある感性の形式であることから明らかであるように、この《今》も、無論、人間の外を流れる時間の一点なのではなく、人間自身の身に備わるものであり、この点については、ハイデガーも共有している見解であると思われる。そしてそれは、ハイデガー的には、感性によって受け取る諸表象がそれへと向けて受け取られるところのものなのであり、むしろ受け取られた諸表象に対して、そこへと向かうように指示するものなのであった。

ハイデガーは、「時間の形象的総合(*Synthesis speciosa temporis*)の様々な様態」は、「今と今継起へと非主題的に眼差しを向けることの遂行形式に基づいている」(GA21,399)とするが、非主題的な、人間の意識のそのつどの《・・・へ向けて》の発現すなわち志向性のそのつどの発出こそが《今》であり、対象へと向かうことが意識の主題であるときにも、そこ

にはかならず非主題的にこうした《今》が伴っているといえよう。意識の対象それ自体との関わりを括弧にいて、意識が対象へと向かうときの、こうした意識の働きの領域を見て取ることが、現象学的な解釈であるのだが、ともあれ、このようにして、この《今》及びその継起である今継起へと非主題的に眼差しを向けることに基づいて、「時間の形象的総合」の遂行の形式が見て取られうるのだと、ハイデガーは考えているのであろう。ハイデガーは、さらに、以下のように言う。

「真正な今構造が堅持され、時間へと第一次的に眼差しを向けることが非主題的であることが注意されるときに初めて、時間は根源的な純粋な、そして普遍的な自己触発であるということが何を意味するのかが理解されるようになる。触発するもの、つまり今継起、眼差しを向けることがこの今継起内のこれらの今の後を非主題的に追っていくのであるが、主題的に把握される、あるいは把握されうる何か直前に在るものではなくて、今継起はそれ自身非主題的に、すなわちいわば絶えず後退しつつそして消失しつつ、その絶えざる指示において或るものを見えしめるというようにして触発するのである。触発する作用とは、絶えず脇へ寄ること、かつまた絶えず明け渡しつつ見えしめることというようなことである。だから触発するもののなす非主題的な触発する作用は、触発された物それ自身によって遂行される。別言すれば、この絶えず先行的に或るものを見えしめることは、つまりこのように性格づけられた非主題的な今の際立たせは、或るものを純粋に現成化させることである。・・・現成化させること（Gegenwärtigen<sup>221</sup>）はまず第一に《今、それ》、《今、このもの》としての《今》というようなものが明瞭になるための可能性の制約である。」（GA21,401）

ハイデガーは、自然の認識もまた、こうした「現成化」であるとし、「自然の認識が、特定の仕方ではなされた現成化させることであり、そして現成化させることが世界内存在において現存在を特徴付けているゆえに、この現存在は、世界が、自然が現存在に語りかける限りで、・・・《jetzt das, jetzt das》と言うことができる」（GA21,401）とするのである。

また、ハイデガーは、「純粋な現成化させることとして、現存在自身は、可能的な出会うものの《何のために Wofür》であり、現成化させることは、出会わせること自体である」（GA21,405）とも言う。これは、ハイデガーによれば、現存在自身が、「純

---

<sup>221</sup>現成化させること（Gegenwärtigen）は、『存在と時間』において、以下のように言われている。「状況における道具的存在者のもとで決意しつつ存在すること、言い換えれば、環境世界的に現存しているものを行為しつつ出会わせることは、この存在者と現に向き合いそれを現成化させることにおいてしか、可能ではない。この現に向き合いそれを現成化させるという意味での現在としてのみ決意性は、決意性がそれであるところのものでありうる、すなわち、決意性が行為しつつ捕捉する当のものを偽りなく出会わせる働きでありうる（Das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen der Situation, das heist das handelnde Begegnenlassen des umweltlich Anwesenden ist nur möglich in einem Gegenwärtigen dieses Seienden. Nur als Gegenwart im Sinne des Gegenwärtigen kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift）」.(SZ326)

粹な現成化させること」であり、時間性すなわち「根源的な時間」であると考えられていることから、必然的に、このようにして何らかの対象と出会わせられるのは当の現存在以外にはなく、それゆえに「現存在は、可能的な出会うものの《何のために》」であることになるのであろう。ハイデガーは、「《私は考える》は、出会うことの《何のために》として、純粋な現成化させることにおける時間自身である」（GA21,406）とするのである。

ハイデガーは、このように、カントにおける《私は考える》と《時間》とを、本来はひとつのもの（時間性<sup>222</sup>）であるとして、解釈する。そしてこの時間性が、自然一般すなわちあらゆる存在者の認識を可能化する地平としての存在時性として解釈されてゆくというのが、『存在と時間』の、書かれることのなかった後半部についての、ハイデガーの、この時点での見通しであったと考えられる。

## 第二節 1927年夏学期『現象学の根本諸問題』講義における存在についてのカントの命題の解釈と存在論的差異および存在時性の問題

本節では、『現象学の根本諸問題』講義を扱う。この講義は、『存在と時間』の予告されながら書かれることのなかった第一部第三篇「時間と存在」の「新たな仕上げ」<sup>223</sup>であるとのハイデガーによる記載を含むため、以前からハイデガー研究上で重要視されてきたものであることは、周知のことであろう<sup>224</sup>。そこでは、前節でも指摘したように、現行の『存在と時間』において見出された現存在の時間性（＝根源的時間）が、存在了解の地平として、解釈し返されるはずであったと考えられる。すなわち、現存在に即して見て取られた根源的な時間としての時間性を地平として、存在者の存在を現存在がどのように了解するのかを解明することへと向かうことが、企図されていたのであり、そのような地平として、それに基づいて存在者の存在が現存在によって了解されるところの時間性＝根源的時間が、存在一般の了解の解釈の場面では、「存在時性 (Temporalität)」として捉え返されていると解されるのである。しかしながら、前節ではまだ、存在者の存在了解の地平と言われる場合の存在者の存在の了解が、存在者の了解とはどう異なるのかといった両者の差異には、まだ触れられていなかった。これに対して本節では、存在者と存在の差異、すなわち存在論的差異が、カントの命題の解釈に即して明らかにされるのを、私たちは、見ることになるであろう。

さて、わたしたちはまず、講義の始めに扱われる「存在は real な述語ではない」<sup>225</sup>とい

<sup>222</sup> 時間性は、『存在と時間』では「gewesend-gegenwärtigende Zukunft として統一的な現象」であるとされている。(SZ326)

<sup>223</sup> Vgl. Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Klostermann Seminar 16, s.1. なお、この書物は、同社のハイデガー全集第24巻の第三版と頁数において等しい。そのため、この書物からの引用の場合、以下、(GA24, 頁数) において示す。

<sup>224</sup> Vgl. Friedrich Wilhelm v. Hermann, Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie” zur “Zweiten Hälfte” von “Sein und Zeit”, Vittorio Klostermann, 1991

<sup>225</sup> 『存在と時間』においても、このカントの命題は、引用されているが、「デカルトの命題の言い換えにすぎない」(SZ 94) とされ、カントの着眼が評価されているようには見えない。この命題をあらためて

うカントの命題のハイデガーによる解釈の内実を整理し、そのうえで『現象学の根本諸問題』の全体においてそれによって明らかにされる存在論的差異の問題がどのように扱われているのかをも概観し、『存在と時間』の書かれなかった後半部においてハイデガーが書こうとしていた「存在論の歴史の解体」の内実をわずかでも解明することに努めたい。

### 一、『現象学の根本諸問題』の全体の構成（GA24,32-33）と、そのなかでのカントの命題の解釈の位置——存在論的差異の問題の端緒としてのカントの命題——

この講義では、ハイデガーは「若干の伝統的な存在についての命題（These）の現象学的・批判的議論」を行う。ハイデガーは、この講義の第一部において、伝統的な存在について四つの命題を掲げて、順次検討してゆくのである。それらの命題は、以下の通りであり、第一番目に、カントの命題が挙げられている。

- ① カントの命題：存在は *real*<sup>226</sup>な述語ではない
- ② 中世存在論の、アリストテレスにまで遡る命題：何で在るかという意味での存在 *das Wassein* (*essentia*) と事物的存在 *das Vorhandensein* (*existentia*) がひとつの存在者の存在機構に属している
- ③ 近代存在論の命題：存在の根本様式は、自然の存在 (*res extensa*) と精神の存在 (*res cogitans*) である
- ④ 論理学の命題：あらゆる存在者は〈*ist*〉によって、そのつどの存在の仕方に関わりなく語りかけられうるし、議論されうる。

ハイデガーは、この講義では、さらに第二部「存在一般の意味への基礎存在論的な問い。存在の根本諸構造と根本諸様式」および第三部を構想し、講義を展開する予定であったが、実際には、第二部・第一章の「存在論的差異の問題」まで進んだところで、学期が終わっている<sup>227</sup>。

---

取り上げた点が、本講義が『存在と時間』後半部の「新たな仕上げ」というハイデガーの表現に関係しているものと考えてよいだろう。

<sup>226</sup> *Real* の辞書の意味は、1. 実体のある、物的な、物質の、2. 実際の、実際のな、現実の、現実的な、實在の、3. 実質的な、実質の、である。ここでは創文社版が、あえて「レアールな」とカタカナで音写しているように、ここでの議論にそう形での訳出が困難であるため、そのまま *real* と表記した。創文社版がこの言葉を訳出せずに「レアールな」と音写した理由については、ハイデガー全集第 24 巻「現象学の根本諸問題」創文社、溝口競一他訳、2001 年、477 頁の訳注 2 を参照。

<sup>227</sup> 第二部で、予定されていたが講義は為されていない部分の表題は、第二章 存在の根本的分節化の問題 (*essentia, existentia*)、第三章 存在の可能的な諸変様と存在の多様性の統一の問題、第四章 存在の真理性格である。また、第三部は、第一章が存在論の存在的な基礎と、基礎存在論としての現存在の分析、であり、第二章は、存在のアプリオリ性と、アプリオリな認識の可能性と構造、第三章が、現象学的方法の根本諸部分：還元、構成、解体、第四章が現象学的存在論と哲学の概念であった。カントの上記の命題は、こうした全体の構想の中で、存在論的差異の問題を考察するために、ここで取上げられているのである。講義の冒頭において語られた上記の構想からは、そこからさらにハイデガーは、存在者とは区別される存在の真理性格として、思惟に対する存在の現われに類するような存在の現存在への顕現としての真理

さて、私たちは次に、ハイデガーの指示するカントの命題について、カント自身の著作に遡ってその内実を確認し、そのあとで、それについてのハイデガーの解釈を見ると共に、カントの命題との連関に注目しつつ、残りの 3 つの命題についてのハイデガーの解釈にも、目を向けることとしたい。

## 二. カントの命題「存在は real な述語ではない」とハイデガーによる解釈

### A. この命題を扱うカントの二つの著作におけるカント自身の議論

このカントの命題が扱われている著作としてハイデガーが挙げるのは、執筆時期にいささか隔たりのある以下の 2 つの書物<sup>228</sup>である。それらの内容を、まず、カント自身の著作によって、概観しておきたい。

#### a. 『神の現に在ることの論証のための唯一可能的な証明根拠 (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes)』(1763)<sup>229</sup>におけるカントの命題の第一考察 —— 現に在ること一般について(Vom Dasein überhaupt)の概要——

この書物は、3 部からなり、その第一部において「神の存在証明のための基礎がのべられる」。第一部は四つの考察からなる。この第一部第一考察で上述のカントの命題が取上げられる。以下、その第一考察の内容を見てみよう。

さてここでは、「現に在ること<sup>230</sup>は、全く何らの述語ではない。あるいは、なんらかの事物の規定ではない。(Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge.)」(C76) と述べられる。ここでは、Sein ではなく、現に存在することという意味での Dasein<sup>231</sup>が、用いられてはいるのだが、それが、「全く何らの述語ではない」

---

の構造をここで露わにし、さらにそうした存在のアプリオリ性、存在のアプリオリな認識の可能性と構造を現象学的方法によって明らかにしようと意図していたのではないか、と考えられる。

<sup>228</sup> 私たちはここで、カントが人間における神の存在証明の可能性に対してどのような立場をとっているのか、ということの二つの時期における違いにではなく、そこで共通に見て取られている存在論的差異の問題についての議論の道筋のみに注目し、ここでハイデガーが取り出そうとしていたものに限って、扱いたい。

<sup>229</sup> ここでは、ハイデガーが参照したと思われるカッシーラー版の全集第二巻を参照し、そのページ数を(C 頁数)で示すこととする。Vgl. Immanuel Kants Werke Band II, Bruno Cassirer Berlin, 1922. 訳は、拙訳であるが、理想社版カント全集第二巻を適宜参照させていただいた。

<sup>230</sup> 理想社版の訳は、ここでは Dasein を存在と訳し、表題についても、神の「存在」証明というように Dasein を存在と訳している。ただし論文の見出しは、「神の現存在の論証」としている。ここでの Dasein は、Sein とほぼ同じ意味であると、解されているものと思われる。『カント全集』第二巻、理想社、昭和 53 年、105-220 頁参照。ここでは、ハイデガーの現存在 Dasein と区別するため、また Sein とも区別するため、カントの Dasein を「現に在ること」、と訳した。

<sup>231</sup> ハイデガーによる用語上の注意 (GS24,36-37) によれば、語の対応関係は、以下のようにになっている。

周知のように、ハイデガーにおける現存在 Dasein は、人間のことである。が、カントにおけるそれは、現実存在している存在者一般を指す語であって、人間を指す言葉ではない。



し、「何らかの事物の規定ではない」とされるのである。カントは、この命題について、

「この命題は、奇妙で不条理に見えるが、疑いもなく、確かである。任意の主語、例えばジュリアス・シーザーを取上げよう。考えられる彼のあらゆる述語を、時間や場所の述語さえ除かずに彼の内に集めてみたとして、あなたがたはすぐに以下のことを理解するだろう、すなわち、彼は、これらのあらゆる規定とともに現実存在することも、また現実存在しないこともできる、ということ、である。」(C76)

と解説している。そしてさらに、こうしたものが現実存在するということは、こうしたものに現実存在を与える何らかの存在者（ここでは **Wesen** と呼ばれる）を前提して、

「この世界およびこの世界の中の英雄に現に在ることを与えた **Wesen**<sup>232</sup>は、この主語のあらゆる述語を、少しももらすことなく認識することができたのだが、とはいえ、この主語となっている彼を、その **Wesen** 自らの意志（神意 **Ratschluss**）が取り去られれば現実存在することのない、単なる可能的なものと見なすこともできたのである。」(C76)

と解説する。

カント的な用法		スコラ哲学	ハイデガーの用法
現にあること	<b>Dasein</b>	=	<b>existentia</b> = <b>Vorhandensein</b>
現実存在	<b>Existenz</b>		<b>Vorhandenheit</b>
現実性	<b>Wirklichkeit</b>		(事物的存在者、事物的存在者性)

また、カントにおける **Realität** は、**Dasein** ,**Existenz**, **Wirklichkeit**, **Vorhandensein**

とは異なることに注意。ハイデガーは、「カントの **Realität** の概念は、私たちが見るであろうのとは、まったく異なっている。(存在は実質的なレアルな述語ではない) という命題の理解は、実在性の概念の理解に懸かっている」(GA24,37)とし、「存在が、**real** な述語ではない、ということが意味しているのは、存在(**Sein**)は、事物 (**res**) についての述語ではない、ということである。存在はそもそも述語ではなくて、単なる定立(**bloÙe Position**)なのである。」(GA24,44)と解説している。またカントの用語の意味について、ハイデガーの講義に従って整理するなら、以下のようになる。

カントの **Realität** = 事象性 (**Sachheit**)、事象規定性 (**Sachbestimmtheit**)、事物 (**res**)  
に属しているもの。

カントの実質的なものの総体 (**omnitudo realitatis**) = 可能的な事象規定性の総体。ライプニッツの **possibilitas** と同じ意味。(GA24,45)

ハイデガーは、「カントの用語は、直接的には、ヴォルフ学派の一人であるバウムガルテンの用語法に由来する」とし、「バウムガルテンは、ライプニッツとデカルトによって規定されただけでなく、直接にスコラ哲学に由来している」(GA24,46)と解説している。

<sup>232</sup> 理想社版では、ここでの **das Wesen** は、「最高存在者」と訳されている。辞書的な意味としては、本質、実体、存在者、存在、いとなみ、活動、などの意味がある。

このように、ここで、現実存在するということ、現に在る、ということとは、カントによれば、存在者の他のあらゆる規定とは、根本的に区別されている。カントは、「現に在ること (das Dasein) は、事物の絶対的な定立(Position)であり、また、そのことによって、このものとして、常に他の事物へと単に関係的な仕方では定立されるあらゆる述語から区別されている。(C77)」とするのである。さらにカントは、「定立」、あるいは「措定」について、

「定立(Position)あるいは措定(Setzung)という概念は、まったく単純であり、存在一般 (Sein überhaupt) の概念と同様(einerlei)である。」(C77)

とする。カントによれば、あるものの単なる関係的な仕方での措定の場合とは、あるものが、一つの属性として一つの事物とたんなる関係(論理的関係)を結ぶことであり、これは、判断における結合の概念(としての Sein)に属する。これに対して、事象がそれ自体において絶対的に措定される場合は、この存在 Sein は、現に在ること Dasein と同じであるとされる(vgl.C77)。カントによれば、神について語るときにも、この区別が維持される。すなわち

「『神は全能である』、と私たちが言うとき、ただこの神と全能とのあいだの論理的な関係が考えられている。というのも、後者(全能)は、前者(神)のひとつの徴標であるから。ここでは、さらに何も措定されない。神が存在するかどうか、つまり絶対的に措定されるかどうか、現実存在しているかどうかは、そのうちにまったく含まれていない。」(C78)

また、神以外の存在者については、その現実存在を神によって与えられなければ、現実の存在としては無であるという仮定のもとに、以下のように語られる。

「神が、ひとつの可能的な世界のうえに、彼の全能の《生ぜよ》という言葉語を語ったとわたしが想像するなら、そのとき、神は、神の悟性のうちで表象された全体に何らの新しい規定を与えるのではなく、そのうちですべてが、ただこれら全体への関係という仕方でのみ措定されていたところのこれらの事物の系列を、あらゆる述語と共に絶対的に端的に措定するのである。あらゆる述語のその主語への関係は、決して何らかの現実存在しているものを示してはいない。主語は、現実存在するとするなら、すでに現実存在するものとして前提されていなくてはならないはずであろう。・・・主語が、現実存在するものとしてすでに前提されていなくてはいない、あらゆる述語において、それが、現実存在している主語に属しているのか、あるいは単に可能的な主語に属しているのかは、未規定のままにとどまる。したがって、現に在ることは、それ自体、なんらの述語ではありえない。」(C78)

したがって、カントによれば、「現に在ることにおいては、単なる可能性より以上のもの

のがある、と私は言うことができるのか？」(C79) との問いについては、二つの観点からの回答が可能である。

まず、何がそこで措定されているのかという観点からは、現実的な事物のなかには、単に可能的なもの以上のものではなく、可能的なものにも、現実的なものにおけるのと同じ、あらゆる規定と述語が見出されると回答される。

しかし、いかにそれが措定されているのか、という観点からは、現実性によって、より多く措定されていると言える。というのも、単に可能的なものが、事象そのものの絶対的な定立に至るからである。(C79-80) <sup>233</sup>

---

<sup>233</sup> カントの第二考察以下の表題とその概略は、以下の通りである。

第二考察 《内的な可能性が、現に在ることを前提とする限りでの内的可能性について (Von der inner Möglichkeit, insofern sie ein Dasein voraussetzt)》では、カントは、内的な可能性は、自らのうちに矛盾を含むときだけでなく、考えるべき素材、所与が存在しないときにも、消滅するとする。考えるべき素材や所与が現に存在しないと、思考の対象となるものがないことになり、何らかの可能的なものを考えることも不可能になる。よって、「なにものもまったく現実存在しないということ」は、「端的に不可能」であり、逆に「すべての可能性は何らかの現実的なもののうちに、すなわち規定としての現実的なもののうちに、あるいは結果としての現実性自体によって与えられている」とされる。またカントはここで「それによって他の内的な可能性が与えられるところの現実的なものを、この絶対的な可能性の第一の実質根拠(Realgrund)と呼び」この唯一の根拠によって「思考の所与と素材が思考するものに与えられる」とする (C84)。

第三考察 《端的に必然的な現に在ることについて (Von dem schlechterdings notwendigen Dasein)》においては、絶対に必然的な現実存在 (Existenz) 一般の概念、すなわち非存在が絶対に不可能なものの実質的な解明が試みられる。可能的なものという概念の属性は、矛盾を含まない、つまり無矛盾性ということに帰着するが、絶対に必然的な現実存在ということになると、同じやり方ではだめである。「現に在ることは、なんらの述語ではなく、現に在ることの廃棄は、それによって事物の内ではなにかが廃棄されて内的矛盾が生じうような述語のなんらの否定ではない」(C86) からである。「現実存在している事物の廃棄は、その事物が現に在ることによって端的にあるいは絶対的に措定されているあらゆるものの完全な否定である。にもかかわらず、可能的なものとしての事物とその述語のあいだの論理的な関係は残る。けれどもこの論理関係は、事物の定立とその述語そのもの、すなわちそのうちで現に在ることが成立しているところのものとは全く別物である。」(C86)

カントによれば、可能的なものの持つ可能性の消失には、二つの仕方が考えられる。ひとつは、論理的に矛盾していることから、可能性が無いという意味で、可能性が消失する場合で、いまひとつは、すべての現に在ること一般の廃棄により、あらゆる可能性が消失し、もはや思考すべき何ものも残らないという仕方である。このことから、カントは、自らを廃棄すれば、すべての内部的可能性一般をも廃棄することになるような現実性が少なくとも一つは存在する＝絶対に必然的な Wesen が存在するとする。さらに、必然的な Wesen は他のあらゆる可能的なものの実質的な究極根拠をなすから、ひとつであることになるとする。カントは、このあと、必然的な Wesen は、不変であり、永遠であ

- b. 『純粋理性批判』の第二部門「超越論的論理学」第二部「超越論的弁証論」第二編「純粋理性の弁証論的推論について」第三章第四節「神の現に在ること (Dasein Gottes) についての存在論的証明の不可能性について」(A592,B620 f f.)

さて、ハイデガーがカントの命題に関して挙げるもうひとつの著作は、『純粋理性批判』である。この時期のカントは、神の存在証明は、人間の有限な理性にとって、不可能であるとする点において、先に挙げた著作とは、立場が異なるように見えるが、ハイデガーが問題としている存在論的な差異の区別という点については、両著作は一貫した見方を呈示している。まず、カントは、以下のように言う。

「今迄述べてきたところからひとが容易に見て取るのは、絶対的に必然的な Wesen という概念 (der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens) は、純粋な理性概念つまり単なる理念であって、その理性概念の客観的な実在性は、理性がそうした理念を必要とするということによっては、まだ全く証明されてはおらず、その理念はまた、或る、しかしながら到達できない完全性へと指示を与えるだけであり、本来的にはむしろ、悟性を新しい諸対象へと拡張するよりも悟性を限界づけるために役に立つ、ということである。」(A592.B620)

ここで、「絶対的に必然的な Wesen」とは、神を指す理性概念と考えられるが、それは単なる理念であって、こうした Wesen の客観的な実在性を、人間の理性は、証明することができない、というのが、ここでのカントの立場なのである。そして、その理由として言われるのが、私たちが問題としているカントの命題である。

「存在は、明らかに real な述語ではない (Sein ist offenbar kein reales Prädikat)、つまりひとつの物の概念に対して付け加えることができるような何らかの或るものの概念ではない。存在は単に物の定立 (die Position) あるいはそれ自身におけるある諸規定自体の定立である。・・・〈神は全能である〉という命題は、神と全能という、それぞれの対象を持つ二つの概念を含んでおり、〈である〉〈ist〉という小さな言葉は、神と全能に加えてのさらにもうひとつの述語ではなく、述語をそれぞれに主語へと措定するだけのものである。」(A598,B626)

この言葉は、前述の『証明根拠』と基本的に同一であることは、明らかであろう。そして、カントは、『純粋理性批判』においては、さらに言う。

---

り、最高の実在性 (die höchste Realität) を含むことを論証する (C86-92)。

第四考察《神が現に在ることを示すための証明根拠 (Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes)》では、カントは、「必然的な Wesen は精神」であり、「それは神である」ことを論証する (C92-97)。

「したがって、一つの対象についての私たちの概念が、何を、またどれだけ多くその欲するものを含んでいようとも、私たちは、この概念に現実存在 *Existenz* を与えるためには、その概念から外へ出てゆかねばならない。感官の諸対象の場合は、この概念に現実存在を与えるということは何らかの私の諸知覚との経験的な諸法則に従った連関によって生じるのだが、純粋な思考の対象にとっては、その現に在ること (*Dasein*) を認識するための何らの手段もない。」(A601,B629) (傍点は論者)

このようにこの時期のカントは、私たちの感官の諸対象ではないものについては、すなわち神についても、その存在を証明するすべを私たち人間は、持たない、とする文脈のなかで、問題となっている命題を語るのであるが、おそらくハイデガー自身が注目しているのは、私たちは、概念に現実存在を与えるためには「その概念から外へ出てゆかねばならない」という表現のなかに暗示されているような、人間(現存在)の超えて出てゆく動き、すなわち超越なのである。

## B. 『現象学の根本諸問題』講義における、カントの命題の意味についてのハイデガーの解釈

さて、ハイデガーは、こうした存在の問題が、哲学史の上で常に神の存在証明という問題と深く関わってきたことを指摘し、アンセルムスの神の存在論的証明に言及する<sup>234</sup>。そして、神の存在証明の不可能性を言うためにカントにとって問題となっていたのが、この証明の「最も完全な存在者の概念には、現実存在(*Existenz*)が属している」という小前提であり、これとの関連において、「存在(*Sein*)あるいは現に在ること(*Dasein*)は *real* な述語ではない」というカントの命題が語られていたことが確認される。

こうした背景を踏まえたうえで、さらにハイデガーが問うのは、「存在は定立に等しく、現実<sup>235</sup>に在ることは絶対的な定立<sup>235</sup>に等しい」というこのカント的な解釈は、より正確には、

---

<sup>234</sup> アンセルムスの神の存在論的証明の道筋は、ハイデガーの整理によれば以下になる GA24,42)

大前提：神はその概念に従えば、最も完全な存在者 (*das vollkommenste Seiende*) <sup>234</sup>である。

小前提：. 最も完全な存在者の概念には、現実存在(*Existenz*)が属している<sup>234</sup>。

結論：よって、神は現実存在する。(Also existiert Gott)

ハイデガーは、「トマスによれば、存在論的な神の証明は私たちが、私自身から神の純粋な概念を展開し、そこから神の現実存在の必然性を証明することができないがゆえに、不可能である」(GA24,42)としたうえで、カントについては、ここでカントは、小前提を批判しているのであり、その際「存在(*Sein*)あるいは現に在ること(*Dasein*)は *real* な述語ではない」というカントの命題は、「神の存在論的な証明の小前提において確定される言明の可能性を根本から否定」(GA24,42)すると言う意図をもったものであり、「この命題は根本的に、《現に在ることや現実存在といったものは、そもそも概念の規定性には属していない》」<sup>235</sup>ということを行っている」のだと指摘する (GA24,42)。

<sup>235</sup> この直前でハイデガーは、カントの絶対的定立について、「絶対的定立において措定される関係は、現

いかにして理解されるべきか？」(GA24,58)ということである。ハイデガーの狙いは、この問いを、現象学的に分析することである。

ハイデガーが、手がかりとしてまず挙げるのは、カントの『純粹理性批判』「経験的思考一般の要請」<sup>236</sup>の説明の箇所である。(GA24,61-62)そこでは、カントの命題と関連する事柄が、様相のカテゴリー<sup>237</sup>の特異性として、以下のように語られていた。

「様相の諸カテゴリーは、それ自体特異性を持っている。すなわち、様相の諸カテゴリー（可能性・現実性・必然性）は、それに対して、諸カテゴリーが述語として附加されているところの概念を、対象の規定としては少しも増やさないのであって、ただ認識能力への関係を表現しているだけである、ということである。」(A219,B266)（傍点論者）

おそらくここでハイデガーが注目しているのは、現実性と可能性という様相は、「認識能力への関係を表現」しているとカントが考えている点であると思われる。ハイデガーはそこでさらに、カントが事物が現実にあることを、知覚と結び付けていると指摘する。カントが、以下のように述べているからである。

「事物の単なる概念の内では、その事物の現に在ることという性格はまったく見出されない。というのも、その事物の概念がどんなに完全であって、事物をあらゆるその内的な諸規定と共に思考するために、少しも欠けているところがないとしても、現に在ること(Dasein)は、これらの諸規定とはまったく関係がないのであって、ただ、《この事物は、私たちに与えられているのかどうか》という問いにだけ関わる、したがって《事物の知覚がいざとなれば概念に先行しうるのかどうか》ということにだけ関わるのである。なぜなら、概念が知覚に先立っているということは、その概念の単なる可能性を意味するにすぎないが、概念に素材を提供するところの知覚は、現実性の唯一の性格だからである。」(A225,B272-273)（傍点論者）

このようにして、ハイデガーは、「カントは従って、簡潔にいうと《現実性、現実存在、現に在ること＝絶対的な定立＝知覚(Wahrnehmung)》だと言っている」のだと結論付ける(GA24,62)。とはいえ、これで探究が終わるのではない。ハイデガーは、さらに、カントがここで根本において意味しているのはどういうことか、ここでの知覚とはどういうことかを以下、追及してゆくのである。

---

実存在している対象自身の、自らの概念への関連である」(GA24,55)としている。

<sup>236</sup> ちなみに、カントの「経験的思考一般の要請」は、以下の3つである。

1. (直観および概念にしたがった)経験の形式的な諸条件と一致しているものは、可能的である。
2. (感覚の)経験の質料的な諸条件と結びついているものは、現実的(wirklich)である。
3. 現実的なものとの連関が経験の普遍的な諸条件に従って規定されているものは、必然的である(現実存在している(existiert))。(B265-266)

<sup>237</sup> 周知のように、カントのカテゴリー表によれば、様相のカテゴリーには、可能性・不可能性、現に在ること(Dasein)・非存在(Nichtsein)、必然性・偶然性が属している(vgl.A80,B106)。

ハイデガーはまず、ここでの「知覚」とは何を意味するのかを問う。「知覚」が、「知覚すること Wahrnehmen」を意味するとすれば、どうか。この場合には、視覚による「見ること」と、見ることによって知覚しようとされている、見られた対象の現実存在とが同じものとはいえないため、「知覚することとしての知覚は、現実存在とは等置されえない」(GA24,64)。

次に「知覚」が、「知覚されたもの Wahrgenommenes」を意味するとすればどうか。これについても、「知覚されたもの」と「現実存在」(GA24,65)は、等しくない、とされる。もしも等しいとするなら、現実存在と知覚された内容としてのレアルなものが等しくなってしまう、カントの命題に反するというのである。

その上でハイデガーは、現実存在は、「おそらく、知覚されたものが知覚されてあること、すなわち被知覚性とは等置されうる」(GA24,65)かもしれないとして、現象学的にこれを解釈しようとするのである。

#### a. ハイデガーにおける「知覚」の現象学的解釈

ハイデガーはまず、「…へと向かうとこと (Sichrichten-auf) は、《知覚》という現象全体のいわば骨組みをなしている」(GA24,79)として、この知覚と現実存在との関係を、現象学的に解釈しようと試みる。ここで、「・・・へと関わる」ことが、「志向性」と呼ばれるものである。

志向的關係は、志向されるものと、志向することとの二つの契機を含むものであり、「志向的關係は、対象の現実的な事物的存在によってはじめて成立するのではなくて、知覚が錯覚から自由であろうと、錯覚していようと、知覚自身のうちに存する」(GA24,85)とされる。そしてこの「志向性は、自らを関わらせる主観(Subjekt)」の存在の仕方において、この自らを関わらせる主観の關係の關係性格としてある。」(GA24,85)とされ、さらに「志向性は、二つの事物的な存在者のあいだの客観的な事物的な關係ではなくて、関わりの関わり性格としての主観の規定である」(GA24,86)とされる。

こうした主観の関わりの性格の規定としての「志向性」は、「そのうちで超越(Transzendenz)が存立しているところのまさにそれであり、それに他ならない、ということを見るのが肝要である」(GA24,89)とハイデガーは言い、知覚する主観のその存在の仕方のなかに、現存在の超え出る運動、すなわち超越<sup>238</sup>としての志向性の働きを見て取ろうとするのである。ハイデガーは、「現存在の諸々の態度の志向的な構造は、まさにあらゆる超越の可能性の存在論的な条件である」(GA24,91)とし、カントの言葉遣いを借用し、「志向性は、超越の認識根拠(ratio cognoscendi)である。超越は、様々な仕方における

<sup>238</sup> ハイデガーのいう現存在の「超越」とは、「超え出ること (Überschreiten) を意味」する (Vgl. GA24,425)。つまり、ここでの超越は、超越の行き先としての何らかの超越者あるいは意義連関としての世界のことを意味しているのではなく、現存在の超え出てゆく運動そのものを意味しているのである。こうしたハイデガーの超越概念についての考察としては、榊原哲也「フッサール—超越の問題をめぐる—」『ハイデッガーを学ぶ人のために』大橋良介編、世界思想社、1994年、146—166頁所収がある。

志向性の存在の根拠 (ratio essendi) である」(GA24,91) とする。このようにして、カントにおける知覚と現実存在の結び付きを現象学的に解釈するなかで、ハイデガーは人間の知覚において働く志向性のうちに、人間に存する超越の動きの認識根拠を見出しうること、また人間に存する超越の動きこそが、知覚をも含むあらゆる志向性の作用というものが人間に存在しうるための根拠をなしているものであることを、まず、明らかにしようとするのである。

#### **b. 志向性と存在了解、存在者の被知覚性 *Wahrgenommenheit* (被暴露性 *Entdecktheit*) と存在の開示性**

ハイデガーは、さらに、「被知覚性としての知覚と、現実存在は等しいのか」、という問題と、知覚の「・・・へと向かう」という性格、すなわち志向性の構造とは、どう関係するのか、を問おうとする。

知覚されるものの被知覚性は、「おそらく現存在の志向的な態度に属する」(GA24,97) とハイデガーは言う。そして、「知覚することは、事物的存在者を解放しつつ出会わせることである。超越することは、露わにすることである。現存在は、露わにするものとして実存する。事物的存在者の被暴露性は、出会うものとしての事物的存在者の解放を可能にするものである」<sup>239</sup> (GA24,98-99) とし、「知覚の志向性のうちでは、事物的存在者性の了解といったものが、すでに先行的に存している」(GA24,99) とするのである。そのうえで、ハイデガーは、以下のように言う。

「知覚することの方向意味に従って、知覚することは、事物的存在者を、その事物的存在者性において志向している。事物的存在者は、方向意味に属している。つまり、志向(*intentio*)は、事物的存在者の事物的存在者性において、事物的存在者を露わにすることへと向けて方向付けられている。志向自身のうちに、たとえ前概念的な了解であるにしても、すでに、事物的存在者性の了解が横たわっている。私たちは、事物的存在者性の了解のうちで与えられている開示性について語っているのである。この事物的存在者性の了解は、前概念的な了解として、先行的に、知覚しつつある暴露の志向そのもののうちに横たわっている。」(GA24,100)

さらに、ハイデガーは、このような志向性のうちに横たわる、「この事物的存在者性の了解」が、「カント的な意味における現実性」に対応するとし、その現実性の了解は、「現存在自身の根本機構のうちに存している」(GA24,100) とする。

このようにして、ハイデガーは「知覚の志向性」には、先行的に、「志向されているものの存在様式の了解が属している」(GA24,100-101) と見て、カントが、「現実性は知覚に

---

<sup>239</sup> “Das Wahrnehmen ist freigebendes Begegnenlassen von Vorhandenem. Das Transzendieren ist ein Entdecken. Das Dasein existiert als entdeckendes. Die Entdecktheit des Vorhandenen ist das, was dessen Freigabe als eines Begegnenden ermöglicht” .



等しい》、と見なしたときに、根本において立ち戻ろうとしていた構造とは、現存在の志向性によって、存在者の存在（現実存在）が了解され、開示されているという現存在の存在了解の開示性であったのだと解釈するわけである。

ハイデガーは、「志向性には、志向と志向されたものだけではなく、それらと同じく根源的に志向の内て露わにされた志向されたものの、被暴露性という様態が属している」とし、「知覚されることのうちで知覚されたもの、すなわち存在者」には、それがその内容において露わにされているということ、つまり「存在者の被暴露性ということだけでなく」、その存在者が現実存在しているのか、それとも現実存在しているのではないのか、という意味での「露わにされた存在者の存在様式が了解され、つまりは開示されている」とし、「存在者の被暴露性と存在者の存在の開示性のあいだを区別」する。そのうえで「存在者は、それが知覚という道においてであれ、そのほかの接近の仕方においてであれ、存在者の存在がすでに開示されているときにのみ露わにされうる」（GA24,101-102）とする。ここで、「知覚という道において」だけでなく、「そのほかの接近の仕方」をもハイデガーが視野に入れつつ論じていることに私たちは注意しなくてはならない。ここでハイデガーが問題としているのは、被知覚性だけが唯一の現実存在が現存在に開示される仕方であるということではなく、むしろ現存在に関わる存在の開示性のひとつとして、知覚における被知覚性が解釈されうる、ということなのである。ハイデガーは、「私たちは、カントの問題を追うことで、存在論的差異の問いへと至ったのである」（GA24,102）として、この第一の命題の探究を締めくくる<sup>240</sup>。そして、カントの命題をも規定していると考えられる古代中世の存在の概念を扱う第二の命題の検討へと移ってゆくのである。

---

<sup>240</sup> ではこの存在了解は、どこから来るのか。これについてハイデガーは、それは、生得的なもの、アプリアリなものであるとする。すなわち ハイデガーは、「存在、現実性、現実存在は、自我がいわば共に携えている最も普遍的な諸概念に属している。したがってひとは、これらの概念を《生得的観念》*ideae innatae* と名づけた。それらは、元来人間の現存在のうちに存している」（GA24,104）とし、「《生得性》という多義的な表現が暗示しているのは、ひとが、デカルト以来ヘーゲルに至るまで主観的なものと同一視しているところのより先なるもの、先行するもの、アプリアリなものにすぎない」（GA24,105）と語る。が、これ以上、それを追究することではなく、「この生得性は、ひとがこの生得性は何を意味しているのか、生得性はいかにして現存在の存在機構を基礎として可能であるのか、いかにして生得性は限界付けられるべきか、と問うときにのみ、この袋小路から存在の解明の問題が、引き出されうるし、あるいは、はじめて本来的に問題として立てられうる。」（GA24,105）とするにとどまる。こうした生得性をあえてハイデガーが話題とした理由は、かつてのアリストテレス解釈において見て取っていたような、ギリシア的な意味でのピュシスとしての存在の働きが、生得性すなわち自然本性を与えるものとして、すでに見て取られていたためであろうと思われる。カントも *N a t u r* を、規則に従う存在者一般という意味だけではなく、自然本性の意味でも用いている。

## 二 中世存在論の、アリストテレスにまで遡る命題：「存在者の存在機構には何存在（本質）と事物的存在（現実存在）が属している<sup>241</sup>」の検討から明らかになるもの

### A. カントの命題の検討に即して見出された存在論的差異と、さらなる問題

この第二の命題の検討において問題とされるのは、カント的な意味での「Realität といったもの」すなわちこの命題で言われている「本質」と、「現実存在といったもの」が、「いかにしてひとつの存在者に属しているのか」、「どのようにして Real なものは、現実存在を持つことができるのか？」という問題である。

第二の命題においては、そもそも古代から中世にいたるまでの伝統のなかで、存在者の存在機構に本質と現実存在との区別が属していたこと、カントもそうした伝統の中で思考していたことを明らかにすると共に、この区別がどのような区別であるのかが、そもそも中世において議論されていたひとつの問題であったことを示し、その区別がどのようなものであったのか、またそのような区別で存在者の存在を捉えることの淵源にはどのような見方が存していたのか、を明らかにするのが、ここでのハイデガーの課題なのである。

### B. 中世における本質と現実存在の区別の諸相

ハイデガーは、中世における神の概念の内では、本質と現実存在とは、一つであり、本質と現実存在とが区別されるのは、神によって創造された存在者にとってであるとしたうえで、トマス、スコトゥス、スアレスの 3 人の被造物における本質と現実存在とのあいだの区別の理解の差異について、確認する。

すなわち、トマスとその学派は、本質と現実存在との区別を、*distinctio realis* として捉え、スコトゥスとその学派は、*distinctio modalis ex natura rei*、あるいは *distinctio formalis* と捉え、スアレスは、*distinctio rationis* と捉えたとされる（GA24,126）。

トマスとその学派における *distinctio realis* とは、現実的な存在者においては、存在者の本質というものと、存在者の現実存在とは、対立する別のもの（*res*）としてあり、存在者の本質に、存在者の現実存在というものが神によって付与されることによって、その二つのものの *compositio* すなわち合成としての、現実的な被造物すなわち存在者が、現実に存立すると考えられるのである。これをカントの先の命題と比較するならば、現実存在を本質と区別している点では、両者は一致しているが、トマス学派が現実存在を、本質に付加される *res* として考えているのに対して、カントでは、「現実存在を認識力に対する関係として」すなわち「定立としての知覚として」解釈することで、「現実存在それ自身をひとつの *res* と捉えることを避けようとしている」点において相違があるとハイデガーは指摘している（GA24,130）。

さて、スコトゥスとその学派の *distinctio modalis* もしくは *distinctio formalis* とは、「被造物的存在は、ものの本性によって、その存在の属する本質から区別される<sup>242</sup>」が、「それは

<sup>241</sup> “ Zur Seinsverfassung eines Seienden gehören das Wassein(essential) und das Vorhandensein(existential)” (GA24,108)

<sup>242</sup> *Esse creatum distinguitur ex natura rei ab essentiali cuius est esse.*

本来の存在者ではない<sup>243</sup>」のであって、むしろ「そのものの様態 (modus ejus)」であるとする捉え方である (GA24,131)。ハイデガーは、「スコトゥスによれば、現実存在は、res ではないにもかかわらず、現実的なものに現実属している」とされる (GA24,132)。これは、「カント的な言い方で言えば」、スコトゥスの「現実存在」は、「res の、概念に対する関係に基づいた何か、すなわち res の、res を理解しようとする悟性に対する関係に基づいた何かではない」ということであり (GA24,132)、この点で様態を悟性のカテゴリーとして捉えたカントとは、立場が異なるということになるであろう。

第三のストアの見解<sup>244</sup>において問われているのは、純粹に可能的なものとしてある本質が、いかにして現実性から区別されるか、ということではなくて、「現実的なものそれ自身において、現実性と現実的なものの事象内実とが、real に区別されうるか」ということである (GA24,133)。ストアの場合には、神によって創造される以前の本質は、「固有の存在を持たない」すなわち「むしろ全く無」だと考えられている (GA24,136-137)。このようなストアの見解の基礎にあるのは、ハイデガーによれば、「現実存在、現実性のような 内的な形相的なもの、すなわち最も内的に本性に従って現実的な何らかのものを構成しているところのもの、こうした現実存在から、そのように現実性を持つものとして構成されたものは、ひとつの固有の存在者として、区別されることができない」 (GA24,133-134) という捉え方であり、それゆえ、本質と現実存在との区別は、ただ概念的な区別つまり *distinctio sola rationis* である。これは、「現実存在は何もさらに附加しない」 (GA24,136) と考えている点では、カントの命題と同じである。ただしハイデガーは、「カントが現実性をももの認識力への関係と解釈するのに対して、ストアは、現実性を real なものとは解さないにせよ、現実的なものそれ自身に属する或るものと解しているという点で」、「カントと異なっている」と指摘している (GA24,139)。

### C. 存在における本質と現実存在という区別の起源への問い

さて、ハイデガーは、次に、こうした本質と現実存在の区別に関する論争の概観からさらにさかのぼって、そもそも、こうした本質と現実存在という概念による区別は、どこから生じてきたのかを問う。その際、ハイデガーは、一方でカントの現実存在と現実性についての解釈を「把握し知覚しつつ関わることへと立ち戻る」解釈とし、他方で神の被造物の創造を前提とした、神が事物の本質に現実性を付与することで被造物は現実存在するという古代—中世的な現実性の解釈を「制作しつつ関わることへと戻り行く」解釈として特徴づけ、これら二つは起源において一致するののかも問おうとする (GA24,143)。

ハイデガーは、中世から古代へと遡り、ギリシア的な存在論を、「制作へと眼を向けること (der Hinblick auf das Herstellen)」 (GA24,150) によって、解釈してゆく。

陶工が、まず構想 (φαντασία) によって、これから形成するものを範型としての形像と

<sup>243</sup> Non est autem propria entias.

<sup>244</sup> Comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem. (比較は、持続的な現実態において存在と呼ぶところの現実的な現実存在と、現実存在するものの現実的な本質とのあいだで為される。) (GA24,133)

して表象し、その外観を見て取り、それをもとに制作し、その見て取った型を現実化するように、ギリシア存在論にとっては、先なるものは、これから制作されるものがどのように見えるものであるべきかが、先取りされて見て取られたものとしての *ιδέα* あるいは *εἶδος* である。ここで見て取ることとは、プラトンやアリストテレスに拠れば「魂の眼」によって「観照すること (*θεωρεῖν*)」あるいは「直観しつつ認取すること、思惟すること (*νοεῖν*)」を意味する (GA24,154)。そして見て取られた *ιδέα* あるいは *εἶδος*、つまりは「それがもともと何であったかということ」 (*τό τί ἦν εἶναι*) をもとに、それによって「型 (*μορφή*)」すなわち「私たちが、存在者について、それが何であるか、ということとをそれにおいて読み取る、存在者の型の全体」 (GA24,149) が制作されたものに与えられ、現実化されるのである。このようにして、「外観」つまり *εἶδος* と、「型」つまり *μορφή* は、「物に属しているものをそれぞれ自身のうちに包含している」 (GA24,152)。そしてまた、この外観は、製作者が、制作においてそれを目指して作成するものとしての完成の状態すなわち *τέλειον* でもある。また「生長させること、生み出すこと、まず第一に自ら自身を生み出すこと」としての「*φύσις*」についても、「*φύσις* すなわち事象の自然本性 (*die Natur der Sache*) から」、「現実的な物が発現する」とされる (GA24,151)。ハイデガーによれば、「現実化されたものよりも先にあるものはすべて、まだ、すべての現実化と共に必然的に与えられる不完全性、一面性、感覚的に知覚できることから自由」である (GA24,151)。そして、「あらゆる、現実化に先立って在る《何》、すなわち基準を与える外観は、まだ、変わりやすさをもつ現実的なもののようには、生成と消滅に従うことはない」のであり、この、「《何》は、現実的なものよりも以前のものであり、またこの以前のもは、常なるものである。つまり、この存在者の《何》は、——常に、制作されうるものとして、また制作されたものとして、把握されており——始めからすでに在ったのであり、存在者の存在における、真なるものなのである」 (GA24,151)。「この存在者の存在に即した真なるものを、ギリシア人たちは、同時に、真なる存在者自体として解釈するのであり、それゆえ現実的なものの現実性を構成するもの、諸々のイデアは、プラトン自身に従えば、本来的に現実的なものなのであった」 (GA24,151-152)。

こうした観想において見て取られた存在が制作により現実性を持った存在へと至るという見方をもとにして、ハイデガーは、「すでに古代の存在論の本来の創始者であるパルメニデス」は、「*νοεῖν*、すなわち知覚、単純な認取、直観と、存在すなわち現実性とは、同じである」と言ったとし、「このパルメニデスの命題のうちで、カントが《現実性は知覚である》と言うときのカントの命題が、言葉通りに先取りされているのだ」とするのである<sup>245</sup> (GA24,155)。そして、このように古代の存在論が制作へと眼を向けることで解釈可能であ

<sup>245</sup> 常識的に考えるならば、パルメニデスにおいては、ノエインにより、移り変わる感覚的なものではなく、非感性的な移り変わらないものとしての存在を直観において見て取るのであり、カントの場合は移り変わる感覚的なものへの志向性の関係が現実性だと言っているものであり、むしろ両者は正反対のことを語っているように思われる。しかしながら、おそらくハイデガーは、被知覚性において露わとなる存在の現実性は、それ自体としては、非感性的かつ移り変わらないものであると見なしているものと考えられ、彼の現象学的解釈に従えば、どちらも存在を、現存在の対象へと関わるその関係のうちで認取するという点においては共通の側面を持つということを、ここでは言わんとしていると解される。

るとしても、あらゆる存在者に本質と現実存在が属している、という命題が正当性を持つかどうかは、依然として「曖昧なまま」である（GA24,156）。よってさらに「本質と現実存在という概念」を、「制作しつつある関わりの志向的な構造へと立ち戻ること」で、「存在論的に根源的に基礎付け」なくてはならない（GA24,158-159）。ハイデガーは、次のように言う。

「何かに対して制作しつつ関わることの固有の方向意味と把握意味のうちには、それへと制作しつつある関わりが態度をとるところのものを、制作の内で、また制作を通して出来上がったものとしてそれ自身事物的に存在すべきである何かとして受け取るということが存している。私たちは、志向的な関わりにそのつど属している方向意味を志向性に属している存在了解として、特徴付けた。何かあるものに対して制作しつつ関わることのうちには、それへと私が制作しつつ態度をとった存在が、特定の仕方において制作しつつある志向という意味において了解されている。それも、そのようにして、制作しつつある関わりは、自らの固有の意味に応じて、製作者への関係に基づいて制作されるべきものを解放するのである。制作しつつある関わりは、制作されるべき存在者と制作されたものを自らの意図に反してではなく、自らの意図に従ってこの制作しつつある関わりから解放するのである。制作しつつある関わりに属する存在者の存在了解、すなわちそれへと制作しつつある関わりが態度をとるところのものは、始めから、この存在者をそれ自身のために解放すべきもの、自主的なものとして受取っている。存在、すなわち制作しつつある関わりの内で了解されたものは、まさに、出来上がったものの自体存在なのである。」（GA24,159-160）

このような「制作することの志向的な構造」においては、ハイデガーは、「何かあるものに対する関係が、それによってこのあるものが、主観に結び付けられたものとして、また主観に依存したものとしてではなく、反対に解放され、自立的なものとして了解される」といった関係であることを「見て取ることが重要」であるとする（GA24,161）。そしてさらに、「原則的に言えば」、「私たちはここで、現存在の全く特徴的な超越に突き当たっている」のであり、この「超越」は、「ただ時間性という基礎の上にのみ可能となっている」のだとされるのである（GA24,161）。確かに、ギリシア的な制作を芸術作品の制作として考えてみるなら、観想によって魂において見て取られたアイデアを、制作を通して現実性のあるものとして現前させるにあたっては、見て取られた存在に、主観が何らかの夾雑物をさしはさんだりすることなく、むしろ見て取られたその存在そのものが現実のそれ自体として露わになるようにすることこそが、制作しつつ関わるものの関わりの志向的な構造の本来のあり方であろう。その際には、制作しつつある関わりとしての現存在のあり方は、露わにされるべきいまだ現前しない存在を見やりつつ、自らを超え出たただそれを現前へともたすために制作をなす超越の働きであり、こうした現存在の働きは、現存在の時間性によって可能化されているものであると、ハイデガーは言うのである。このことは、道具の製作、建築物の建築といった制作についても、あてはまるであろう。つまり、その道具あるいは建物がどうあるべきであるのかは、その道具の使用のされ方、建物の目的、すなわちその道具や建物の存在の仕

方として前もって見て取られており、それに基づいて、それに忠実に、それをめがけて道具は製作され、建物は建築されているのであり、その見て取られたあるべき姿に主観が従わずに、そのあるべき姿に不忠実なものにしてしまえば、それは道具の制作や建物の建築に際して、当の道具や建物を製作者が「解放し、自立的なものとして了解する」という本来の制作のあり方から離れたものとなることになるであろう。

ハイデガーは、ギリシア的なものの見方の中で、人間によって制作されざるものである自然物においても、この制作的な存在の理解の仕方が投影されていると見る。たとえば、存在者を質料と形相からなると見る見方も、そこに制作の素材としての質料と、それに形を与えるものとしての形相という、制作的なものの見方に由来すると指摘するのである。そして、古代の存在論が「存在者へと制作しつつ直観しつつ関わることに基づいている」ことが、それとは起源を異にする中世のキリスト教神学において13世紀以降、アリストテレスが「基準を与えるという仕方で規定する」ことになった理由の一つであると見ている。というのも、キリスト教の神による創造という見方もまた「制作する」という「存在論的性格」を持っていたからである（GA24,167-168）。しかし、このような連関が明らかになったからといって、「あらゆる存在者に本質と現実存在が属する」とすることが「正当に成り立つのかどうか」、は、まだ明らかではない。つまり、人間という存在者においては、その本質について問うとき「何」ではなく、「誰」であるのかが問われるといったことから明らかなように、人間あるいは精神を持つ存在者は、他の存在者とは異なる存在者なのではないか、と考えられるのである。こうした問題のさらなる考察のために、ハイデガーは、さらに第三の命題の究明へと進むのである。私たちも、次に、第三の命題の解釈を見ることにしたい。

### 三 近代の存在論の命題：「存在の根本様式は、自然の存在と精神の存在である<sup>246</sup>」の解釈

さて、ハイデガーは第三の命題に関して、フッサールの「範疇論は何としても、すべての存在の区別のうち最も根元的なこの区別——意識としての存在（つまり *res cogitans*）と意識の内では自らを《告げるもの》としての存在、《超越論的》存在——（つまり *res extensa*）の区別から出発しなければならない」（GA24,175）との言葉を引用し、この区別を、デカルトからフッサールに至る近代哲学の中間点であるカント哲学を選んで、カントが特に「意識」あるいは「精神」の存在の仕方、言い換えれば「主観性」あるいは「自我性」をどのように捕らえているのかを見ることを通して検討しようとする。

#### A. カントにおける三つの人格性の概念

さて、ハイデガーは、カントの、自我性の概念について、超越論的人格性、心理学的人格性、道徳的人格性という概念を挙げて、それぞれ検討する。

まず、超越論的人格性とは、「統覚の根源的総合的統一」（GA24,181）としての自我の働

---

<sup>246</sup> “Die Grundweisen des Seins sind das Sein der Natur (*res extensa*) und das Sein des Geistes (*res cogitans*)” .(GA24,172)

きを指す。この自我は、それ自体表象されうるものではなく、「すべての表象することの、すべての知覚することの、すなわち存在者のすべての被知覚性の根拠」であり、つまりは「すべての存在の根拠」であるような「すべての悟性諸概念の乗り物」としての自我である。しかし、この自我の存在それ自体の解釈は、カントによれば、『純粋理性批判』超越論的弁証論第二篇第一章「純粋理性の誤謬推理について」において「不可能」であるとされている（GA24,202）。すなわち、統覚の根源的統一としての自我は、「私が考える」ということの「可能性の根拠として」の自我であり、「カテゴリーの結合の形式の可能性の根拠と条件」なのであって、このような「統覚の根元的な総合の統一としての自我」は「端的に条件付けられるものであるから、それによって条件付けられたものの助けでもって規定されることは出来ない」のである（GA24,204）。

次に、心理学的人格性とは、「超越論的人格性すなわち《私は考える》ということのうちに基礎付けられている事実的な能力」であり、「自らの経験的諸状態を、すなわち自らの諸表象を、事物的なものとして、また絶えず変化する諸々の出来事として意識している」ものである（GA24,182）。この心理学的人格性は、超越論的人格性を前提としているものであり、これもまた、カントによれば、それ自体は「規定不可能」なものである（GA24,185）。

最後に、道徳的人格性とは、ハイデガーによれば、「カントにおける自我の、主観性の本来的で中心的な性格付け」である（GA24,185）。この道徳的人格性は、道徳法則に対する尊敬の感情によって構成される自己意識である。つまり、ひとが道徳法則に対して尊敬の感情を抱いているとき、その、まったく非感性的な対象である道徳法則に対して、尊敬という感情を持っているものとしての「私」もまた、尊敬の感情そのものとともに、自らに対して露わとなっているといえる。このようにして意識される「私」の存在が、道徳的人格性としての私の存在なのである。この尊敬という感情において、道徳法則に対し自らを服従させつつ、自らを尊厳あるものとして高めるということによって、行為の道徳的責任の担い手となる、道徳的な人格としての「私」が「自らに露わになる」のである（vgl.GA24,194）。ハイデガーは、このようにして露わとなる道徳的な人格は、カントにおいては、存在論的に他の事物からは区別されるもの、何かの手段として用いられるのではなく、それ自体が目的とされるべきものとされていることを指摘する。しかしながら、ハイデガーは、「自我を道徳的人格として解釈すること」からは、私たちは「自我のあり方」そのものについては「いかなる本来的解明も手にしていない」（GA24,201）と批判する。なぜか。わたしたちは、このハイデガーの議論を、さらに見てゆかなくてはならない。

## B. カントの人格性の概念の中世存在論とのつながり

ハイデガーは、カントが、「人格の現実存在を、物の現実存在として語っている」（GA24,209）とする。これは、何を意味するのか。周知のように、カントにとっての物自体とは、それ自体としては知られえず、私たちの直観の形式に対して触発という作用によって露わになった場合にのみ、私たちに現象としてのみ知られうるものとしてあった。よって、物自体の現実存在ということは、間接的に私たちに知られるのみであり、カントにおける「人

格」の現実存在もまた、この枠組みの中で、それ自体は私たちの感官によって直接的には知られないものであるとされていること、たとえば統覚の統一としての超越論的人格性は、現に私が考えているという事実を通してその現実存在が間接的に知られ、道徳的人格性は、道徳法則への尊敬の感情が現実存在している事実を通して間接的に知られるというように捉えられているという、その点において、他の事物と同じ存在構造のなかで位置付けられているとハイデガーが見ているものと思われる。

ハイデガーは、カントにとっても、中世やデカルトにとっても同様に神は「存在論的な元像」、「無限な存在者(ens infinitum)」であり、そこから派生したものとして、精神的な、「思惟するもの (res cogitans)」も、物的な、「延長を持つもの (res extensa)」も、共に「有限な諸実体(substantiae finitae)」と捉えられている、と見る (GA24,210)。そして、カントには、物それ自体はその創始者である神によっては、十全に認識されうるが、有限な被造物であるような精神の思惟によっては、十全に捉えられないという見方が、その根底にはあるのだと指摘し、カントにおいても神とその被造物という捉え方に潜む制作されたものとしての存在者という見方が流れており、ここでも「存在者の存在が意味するのは、被制作性以外の何ものでもない」のだとする (GA24,213)。つまり、第三の命題における「res cogitans と res extensa」は、「制作された存在という意味における存在の平均的な概念という導きの糸に即して統一的に把握されている」とされるのである<sup>247</sup> (GA24,219)。

#### 四. 「論理学のテーゼ：すべての存在者は、そのつどの存在の仕方に関わりなく 〈ist〉によって語りかけられ、議論されうる。コプラの存在」の検討

この第4のテーゼに関しては、ハイデガーは、アリストテレス、ホッブズ、J・St.ミル、ロツェのコプラとしての「ist」の解釈を概観する。コプラは、唯名論的なホッブズにおいては、「存在は何であるか」を意味し、アリストテレスに拠れば、コプラという意味での存在は「ロゴスにおける総合」であり、それは「思惟のうちに」とあるとされる (GA24,259)。ミルの場合には、「何であるか」に加えて、コプラは「現実存在すること」をも意味し、ロツェにおいては、「判断と並ぶ思惟のうちで判断され、そのなかで当該判断の真であることが、確定されるもの」を意味すると考えられたとする (GA24,286)。

そして、ist の内に含まれているものは、要約すれば、Etwas-sein, Was-sein, Wie-sein, Wahr-sein, であり、存在者の存在とは、Washeit, Wieheit, Wahrheit を意味するとされる (GA24,291)。

ここでハイデガーが特に問題にしようとしているのは、命題の真偽という意味での真理

---

<sup>247</sup> これに対して、ハイデガー自身は、『存在と時間』において、時間を手がかりとして、人間すなわち現存在の存在、つまり実存の存在様式を、ギリシア以来、中世を通してカントにまで受け継がれている伝統的な神による制作－被制作の型に縛られることのない実存のカテゴリーとして、事象そのものに基づいて提示することを企図していたといえよう。



の問題である。その場合、問題となっている「真理」は、人間によって認識されようと認識されまいと、それ自体として成立している法則としての真理という意味ではなく、S ist P というロゴスの言表に際して、現存在すなわち人間の思惟あるいは悟性に対して露わとなるものを意味している。

たとえば S ist P という言明の内では、S と P との概念の関係が、結合されたり、また S に含まれる概念の一部が P として分割されて露わになったりし、またそれによって S や P の本質も、露わにされるということが生じる。それとともに、この S ist P という言明によって、この判断が、真であるか、偽であるか、という真偽の可能性もまた、生じる。これが、ここでのロゴスに関わる真理の問題である。ハイデガーは、こうした真理は、「物のもとに事物的に存在しているのでもなければ、主観といったものの内に到来するのでもなく」、「物と現存在との《あいだ》という中間に存する」とする (GA24,304)。命題の真偽は、それを真と判断して言表する現存在なしにはないが、かといって現存在の恣意的な判断で真偽が決定されるはずもない。その命題の真であることは、言明によって物の存在の仕方が現存在に対して露わにされているということによって生じるのである。そうした意味においてハイデガーは、「露わにすることとしての真であることは、現存在自身の存在の仕方として、すなわち現存在の実存として生じる」とする (GA24,308)。ハイデガーは、「人間の自由な態度としての思惟は、露わにされたものとして前もって与えられた存在者を適切に射当てるか、的をはずすかという可能性のうちに立っている」とし、「言表が真であることが言表の構造の内に在るのは、言表自身のうちに、実存しつつ、真であることによって規定されている現存在の態度が存しているからである」としている (GA24,309)。ハイデガーは、「露わにすることと、露わにされていること、すなわち真理は、現存在の超越に基づいており、現存在自身が実存している限りにおいてのみ現実存在する」 (GA24,316) のであり、先に第一の命題のカントのテーゼに即して見た被知覚性は、「露わにされていること」としての「真理の一樣態」として理解されうることが示唆される<sup>248</sup> (GA24,446)。

## 五. 再び、存在論的な差異の問題へ

ハイデガーは、本講義の第二部「存在一般の意味への基礎存在論的な問い。存在の根本諸構造と根本諸様式」において、再び「存在論的な差異の問題」を扱い、この講義を締めくくる。

第一部におけるカントの命題に即して、わたしたちは、ハイデガーが、カントの現実性を知覚と結び付ける理解を、知覚が事物的存在者へと向かう際の、志向性の構造という超越の運動として解釈し、現実性の了解は、志向性のうちにある事物的存在者性の了解に対応しているとしたことを既に見た。ここではさらに、その現存在の超越が、現存在の時間性という脱自的な本質を意味するのであり、先に見たカント的な被知覚性による現実性の了解は、

---

<sup>248</sup> 本講義に続いて、ハイデガーはカントの『純粋理性批判』の現象学的解釈を行い、さらにこの問題を詳細に追及しているが、ここでは、残念ながらそれに触れることができない。また、1930年代に入っても、ハイデガーは『物への問い』講義においてカント解釈を行い、こうした問題を扱っている。

こうした時間性の構造のうちの、特に現在（プレゼンツ）において生じていると解釈されるのである。

すでに『存在と時間』でも言われていたように<sup>249</sup>、『現象学の根本諸問題』においても、ハイデガーは、「時間性」とは、「根源的な時間の現象」であり、それは「到来、既在性、現在」の「根源的な統一」を意味するのであり、「時間性は、到来、既在性、現在のそのつどの統一において時熟する」とする（GA24,376）。このような「時間性」は、到来「へと-向かう」こと、既在性「へと-戻る」こと、現在の「許に」あることによって、「自らの外に」あるのであり、それ自体が「根源的な脱-自、すなわち ἐκστατικόν である」（GA24,377）とされる。ハイデガーは、この「脱自（ἐκστατικόν）」は、「通俗的なギリシア語の表現」としては「自己-から-歩み出ること」を意味するとし、「実存（Existenz）」という術語と連関するとする（GA24,377）。つまり、ハイデガーは、「存在論的に見られた実存」を、「その脱自的な性格でもって」「自ら-へと向かって-到来しつつ、自ら-へと向かって-戻り行きつつ、現在化しつつ自らの-外に-あることとして、解釈する」のである（GA24, 378）。そして、このような「脱自的に規定された時間性」が、「現存在の存在機構の条件」とであるとされるのである（GA24.378）。そして、現存在は、「その本質において時間性によって規定されているがゆえにのみ志向的」（GA24,379）なのであり、それゆえ志向性の「存在の根拠」（GA24,91）たる現存在の「超越」も、「時間性」と連関しているとされるのであった（GA24,379）。

さて、ここでハイデガーの言う「現存在の超越」とはどのようなことか。ここでの「超越すること transcendere」は、「超え出ること（Überschreiten）を意味し」、「超越者（das transcendens）、超越的なもの（das Transzendente）とは、超え出るものそのものであり、私がそこへと超え出るところのものではない」（GA24,425）。つまり、ここでは超え出るといふ動きをその本質として持つ存在者であるところの現存在のことが、「超越する者」としての「超越者」として考えられているのであり、神のことを指しているわけでもないし、現存在と神とを並べて考えているわけでもない。ただ、このように自己自身を超え出ることのできるもの、すなわち「その存在機構に超越が属している存在者」だけが、「自己であるというような可能性を持つ」のであり、「超越は、いわば、現存在が自己という性格を持つための前提」とであるとされる（GA24,425）。つまり、「現存在の自己性は、現存在の超越に基づくのであって、現存在がまず自我-自己であって、それからこの自我-自己がなんらかのものを超え出る、というのではない」のである（GA24,425）。ハイデガーは、さらに、以下の言う。

「現存在は、超越的なものである。諸対象や、諸物は、超越的ではない。世界内存在の根本機構のうちで、超越の根源的な本質が自らを告げている。超越すなわち現存在の《超え-出ること》は、現存在が、存在者に対して、すなわちそれが事物的存在者に対してであれ、

---

<sup>249</sup> 『存在と時間』においても、「時間性」は、「根源的時間」と命名されていた（SZ 329）。また、「時間性の本質」は、「諸脱自態の統一における時熟なのである」（SZ329）ともされていた。

他者に対してであれ、自分自身に対してであれ、存在者として態度をとることを可能にする。超越は、現存在自身にとって、超越そのものとしてではないにもかかわらず、露わにされている。超越が、存在者へと戻り行くことを可能化しているのであり、そのようにして存在についての先行的な了解は、超越に基づいている。私たちが現存在と名づける存在者は、そのものとして、《・・・に対する開け》である。開けという性質は、現存在の存在に属する。」(GA24,426)

そしてさらに、「世界内存在の超越は、時間性の根源的な脱自的-地平的な統一における超越の特殊な全体性に基づく」とされるのである (GA24,429)。ハイデガーは、「時間性」が、「時間性の脱自的-地平的統一において」「現存在自身を構成している超越の可能性の根本条件」であるとし (GA24,436)、再びカントの存在についてのテーゼを引き合いに出しつつ、以下のように言う。

「私たちは、このように何かへと自らを方向付けること、すなわち志向性は、現存在がそのものとして自ら自身において超越であるときにだけ可能である、ということを知っている。現存在は、現存在の存在機構が、根源的に脱自的地平的な時間性のうちに基礎付けられているときにのみ超越でありうる。・・・現在の脱自態が、事物的な存在者の知覚という特殊な志向的な超越のための基盤である。このものとしての脱自すなわち脱け出ることには、地平的な図式が属しており、現在には、プレゼンツ（という脱自的地平）が属している」。(GA24,447-448) .

ハイデガーは、ここでも『存在と時間』の方法と同様に、存在者とは区別される存在の了解のためには、「その存在機構に存在の了解が属しているところの存在者すなわち現存在を、さしあたって了解すること」(GA24,322) が肝要であるとする。そして、すでに『存在と時間』において獲得されたように、「現存在の存在機構は時間性に基づいている」(GA24,325) ことから、「存在の了解」もまた、「時間性に基づいているのでなければならぬ」とし、「存在の了解の存在論的な可能性の条件は、時間性自体である」(GA24,323) とする。そしてハイデガーは、このような、「時間性へと関係付けられた固有の問題性」を、「存在時性の問題性と呼ぶ」(GA24,324) のである。この、「存在時性」という術語は、「実存論的な分析における時間性が、そこから私たちが存在を了解するところの地平を呈示するということを告知」するものである (GA24,324)。現存在の存在の意味として見出された根源的な時間である時間性を存在了解の地平としての存在時性として捉え返し、そこから存在者一般の存在へと向かうことを「時間と存在」という言葉が意味しているとするならば、しかもその際に、現存在の超越の運動そのものが、存在論的差異の問題に即して新たに呈示されているとすれば、ここに、本講義が、第一部第 3 篇「時間と存在」を含む『存在と時間』の後半部分の「新たな仕上げ」であるとのハイデガーの言葉の意味が、明らかにされているものと考えられるのである。

また、それと同時に、本講義においては、『存在と時間』以後へと繋がってゆく、新たな課題が、ハイデガーの前に立ち現れるのを、私たちは、見届けることができたといえる。

まず、本講義においては、古代から現代に至る存在論の枠組みを成している存在者における本質と現実存在の区別が、古代ギリシアの時代からの、「制作」をモデルとした存在者の捉え方に由来することが見届けられると共に、その正当性が問われつつも、ハイデガー自身が、それに代わる存在論の枠組みを提示できるのかどうか、ということについては、いまだ語られてはいなかったといえる。こうした、新たな、あるいはより原初的な存在論の枠組みの提示という課題については、後期ハイデガーは、生み出すものも、また生み出されたものも、ともに包み込むような、ピュシスとしての存在概念に基づく「生成」のモデルを提示してゆくこととなる。

また、既に見たように、本講義において見届けられた、人格といったものの成立をも基礎付けている、現存在の側の超越の運動は、さらにその運動の原理に遡るのではなく、こうした人間の超越の運動としての時間性を、存在時性として捉えなおし、存在了解の地平として解釈してゆく方向が企図されていたのだが、こうした方向は、人間の主観性を認識の基礎に置く近代哲学の方向と軌を一にするものと受け取られかねないものであったといえる。本講義を遂行してゆくなかで、おそらくは、誰よりもハイデガー自身が、こうした方向性の持つ課題を痛切に、受け止めるようになったこと、このことが、『存在と時間』の後半部分が、最終的には書かれないままにとどまったことの原因であろうと思われる。後期のハイデガーは、現存在のこうした超越の運動さえも可能化しているものとしての、運動の原理としてのピュシス概念をも含んだ存在の領域へと跳躍し、そこにおいて、存在への聴従帰属によって存在の真理を言葉へと齎す存在の思索を、遂行してゆくこととなるのである。

## 第二部 ハイデガー存在論の基本構造とその内実

### 第六章 存在の真理の基本構造

さて、私たちは、第一部において、ハイデガーが修行時代を終えて、自らの哲学を形成し始める時期から、永年の研鑽の成果として、38 歳でその主著『存在と時間』(1927)を世に問うに至るまでの、その歩みを、たどってきた。私たちはそこで、ハイデガーが、パウロ、アウグスティヌス、アリストテレス、プラトン、カント、また同時代のフッサールやデイルタイなどといった思想家との対話のなかから、自らの思索を練り上げてきたその跡をたどり、これらの対話の成果が、『存在と時間』のなかにかいほどかずつ盛り込まれていることも、不十分ながらも、確認してきたといえる。

とはいえ、むしろハイデガーの『存在と時間』は、これら思想家の思想の寄せ集めではなかった。むしろ、彼らの思想は、現象学的解釈によって、ハイデガーの見て取ろうとしていた現実的な生すなわち現存在の実存論的な構造の構築に寄与しつつ、また同時にその構築されつつある構造の中に、時には力づくとも思われる仕方で位置付けられるという仕方で、摂取されてきたことは、すでに見てきたとおりである。

本章では、『存在と時間』成立時にハイデガーが見て取っていた現存在の実存論的構造と、後の『ヒューマニズム書簡』(1947)に端的に見て取られるようなハイデガーの存在の思索における存在の真理の基本構造とは、どのような関係にあるのかを、ハイデガーの存在への問いの一貫性と、その途上での転回との、両面において明らかにしたい<sup>250</sup>。

私たちはまず、ハイデガーの存在の思索における存在の真理の基本構造を、それを一貫して支える語の接合関係として指摘したあと、主著『存在と時間』(1927 年)における現存在の実存論的構造を概観し、現存在の実存論的構造と存在の真理の基本構造のつながりを考察する。そのうえで、上記の「1936 年に」「始められた一つの道」の消息を伝える<sup>251</sup>『哲学への寄与』(1936-1938)における存在の真理の基本構造を簡潔に示し、さらに、1938 年以降 1947 年の『ヒューマニズム書簡』出版までのあいだのハイデガーの思索と、そこでの存在の真理の基本構造とを、見ておくことにしたい。

---

<sup>250</sup> 周知のように、ハイデガーの存在への問いは、彼自身の言葉に従えば、「ひとつの道 (GA1, 見開き扉)」として歩まれたものである。そして実際、私たちは、彼の存在への問いが、すでに修行時代から、彼にとって主導的な問いであったことを確認した。しかしながら、1947 年に出版された『ヒューマニズム書簡』の表題の脚注の、「ここで言われたことは、書き記した当時に初めて考え出されたのではなくて、1936 年に、存在の真理を単純に言おうとするひとつの試みの「瞬間」において始められたひとつの道の道行きに基づいている。」(H5) というハイデガー自身の書き込みからも明らかのように、『哲学への寄与』が執筆され始めた 1936 年ごろを境として、ハイデガーの「存在への問い」には、ひとつの転回があったことも、否定できない事実なのである。

<sup>251</sup> ヘルマンは、このヒューマニズム書簡の注について、彼の著作のなかで、「1936 年は、『哲学への寄与試論集』の仕上げ開始の年」であること (完了は 38 年) を指摘している。(Friedrich – Wilhelm v. Herrmann, *Wege ins Ereignis*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1994. s. 325-326 参照)

## 第一節 存在の真理の基本構造としての語の接合関係とその振動

さて、ハイデガーが見て取っていたと思われる存在の真理の基本構造を一貫して支える基本的な語を挙げるなら、それは、「存在」、「真理」、「現存在」もしくは「実存」、「時間と空間」、「言葉」、であるといえる。それらのうち、ハイデガーでは「存在」こそがもっとも中心的なものであるのだが、その存在が露わとなるのが、存在の「真理」と呼ばれ、では何に対して露わになって来るのかといえ、それは「現存在」に対して露わになるのであり、そのようにして存在と関わる現存在のあり方が「実存」なのである。また、ハイデガーの存在の思索が時間あるいは空間とは切り離して考えることのできないものであることも明らかである。未完に終わったとはいえ『存在と時間』で「存在はそのつど時間に着目することにもとづいてのみ捕捉されうるものとなる」(SZ 19)との見通しが語られ、また『哲学への寄与』においてはさらにそれが存在の生き生きとした働きの現われる、根源一体的な時間・空間 (Zeit-Raum) への洞察として語られていたからである。時間性の時熟としての根源的な時間や、根源一体的な時間 - 空間は、現存在が、その固有性を展開することを可能化することと不可分なものなのであり、それによって存在の歴史が展開してゆくわけである。またこうした存在が、現存在を通して、「言葉」となってくるところに、ハイデガーの存在の思索が成立するのであった。

ただし、この「存在」、「現存在」もしくは「実存」、「真理」、といった「言葉」は、固定化された、不動の概念ではないことが、ハイデガーの存在思想の特徴をなしていることを、私たちは、忘れてはならない。すなわち、「存在」は、顕現するとともに自らを隠すという二つの極のあいだをつねに揺れ動き、「現存在」は、世界への頹落の動きと、本来性へと良心の呼び声によって、あるいは存在の呼び求める促しによって、それへの聴従へという方向へという二つの極の間でやはりつねにすでに振動しているのであり、存在が露わとなってくることとしての「真理」もまた、常に存在が露わとなってくる働きと共に自らを隠す働きを持つ以上は、「非真理」とのあいだを行き来しつつ振動しているといえる。それらは、生動性と持続性を持ったものとして、振動しつつ「時間」と「空間」あるいは「時空間」をいわば生み出しているのである。また「言葉」も、頹落した世人自己によっては空談に用いられ、好奇心に奉仕するだけの曖昧な、存在の真理を見つめることを避けるばかりか、それを覆い隠しさえするものとなるが、存在の真理を言い述べる存在の思索の言葉は、露わとなってきた存在がそこにおいてとどまるところの「存在の家」ともなるといったように、そのあり方はやはり振動するものとして捉えられているといえる。

私たちは、こうした基本的な言葉の間の関係すなわち接合構造について、主著『存在と時間』<sup>252</sup>から、順次、確認してゆこう。

## 第二節 『存在と時間』における現存在の実存論的分析における存在の真理の基本構造

---

<sup>252</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Siebzehnte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993. 以下、この書物からの引用は (SZ 頁数) によって示す。

『存在と時間』においては、「現存在」には、非本来的なあり方と本来的なあり方の二つの様態があるとされたが、さし当たって大抵は、このうち、非本来的な世人として生きていると考えられ、そのため私たちにとって日常的で馴染み深い世人としての世界内存在のあり方から、現存在の分析が開始される。これに対して、本来的に存在しうるのは、そのような世人も良心の呼び声によって呼びかけられ本来性へと呼びもどされうる存在であるということ、すなわち良心現象に即して、証された。また、現存在が実存しつつ、世界の意義連関の中で道具的存在者や事物的存在者や他者や自らの存在を気遣うことができるのは、根源的には、現存在の脱自的な、統一作用をもった性格としての時間性が気遣いを可能化しているためであることも示された。そしてこうした現存在の根源的時間性から、いわゆる「時間」も、また「空間」も、さらには歴史も生じてくるものと考えられていた。

また『存在と時間』では、「真理」は、「非秘匿性」として捉えられ、露わにする働きを持つという現存在の開示性にその源があることと解され、「実存の真理」とは、先駆的決意性によって、現存在にとって自らの非力な真の存在のあり方が、露わとなってくことを意味していた。つまり「現存在」は、非本来的であれ、本来的にであれ、開示性をその本性として担っており、この開示性によって、私たちの日常の生活の中のあらゆる意義連関を露わにしつつ、その意義連関としての世界のうちで、世界内存在しているのであり、この開示性は非本来的には好奇心、空談、曖昧性として特徴付けられるありかたの根底にあると共に、本来的には良心の沈黙の様態における呼び声が非力さといった実存の真の姿を開示するというしかたでも発揮されていることが明らかにされていたのである。

そして「言葉」は、現存在の持つ、世界内存在の了解内容を分節して語り出すという存在の様式によって、はじめて可能となっているものであることが、見て取られ、良心の呼び声は、沈黙の様態において実存のあり方を露わにする言葉、すなわち「語り」の一種であると見なされていた。こうしたなかで、「存在」は、少なくとも現行の『存在と時間』においては、以上のような現存在の存在論的分析において、道具的存在者の存在や、現存在の存在といった、存在者に即して、あくまでも「存在者の存在」としてのみ露わにされていたといえる。

このように『存在と時間』は、「現存在」の実存論的な分析から出発するため、一見すると現存在が主観として世界の意義連関をつむぎ出しているかのように見え、また時間や空間も、歴史や真理も、すべて現存在の内部から湧出してくる、観念的、主観的なものであるかのように受取られかねない面があったといえる。実際、ハイデガーの弟子であったレーヴィットも、「その分析の実質は、人間的主体性」の「基礎分析」であり、後期の、「人間の本質」が「存在の真理から由来する」という「現存在」の「新しい本質規定」のなかに、『存在と時間』の現存在の定義の「面影を認める」ことはできないと批判しているほどである<sup>253</sup>。しかし、ほんとうに、そうだろうか。むしろ、現存在の実存論的な分析とは、人間を主観としてその発端においたものではなく、現存在としての人間の存在

<sup>253</sup> Vgl. Karl Löwith, Hiedegger Denker in dürftiger Zeit, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965., S. 7-43.

が、徹頭徹尾、非力なものとして明らかにされていることによって、暗黙の内に、そうした人間を、存在せしめている、つまりは人間の主観の成立さえも可能化している「存在」を指し示しているとは、考えられないであろうか。

たとえば、現存在の存在機構には、先に述べたように開示性が属しているが、ハイデガーによればこの開示性の構成要素には、「被投性」が属しているとされる。(SZ 2 2 1)

「被投性」とは、「現存在はそのつどすでに、私のものとして、またこのような現存在として、ある特定の世界の中で、特定の世界内部的な諸存在者の或る特定の圏域のもとで、存在しているということ」(SZ 2 2 1)である。つまり、現存在は、自分で意義連関の世界を主観によって作りあげるのではなくて、自分が選んだのではない、すでにある世界の意義連関の中に投げ入れられている存在者であり、さしあたってたいていは世人として、自分がそこへと投げ入れられているところの世界の意義連関のほうから自らを非固有的、非本来的に了解する存在者とされていたのである。では、何によって「投げられて」いるのか。それについては、『存在と時間』では、明らかに言われてはいない。ただ、投げられているという「被」という受動的な存在性格は、まっすぐに見つめられているのであり、そのことによって、非主題的にではあっても、私たちににとって対象としては知りえない投げているものを、暗示していることになるとは、考えられないであろうか。

さらに、死の実存論的分析においては、現存在が、死という、「終わりへとかわる存在」であるとされていた(SZ 2 4 5)。「現存在の終わりとしての死は、現存在の最も固有な、没交渉的な、確実な、しかもそのようなものとして無規定的な、追い越しえない可能性」(SZ 2 5 8)なのである。現存在は、このように、みずからの実存の「不可能性という無に直面している」(SZ 2 6 6)、「死へとかわる」存在であるがゆえに、「不安なのである」(SZ 2 6 6)。この分析は、こうした不安という情状生の開示性のうちで、現存在が、少なくとも自らが没入している世界の意義連関を超越しその生の終わりへと先駆することで、実はこの世界の意義連関は真の支えにはならないものであることを見出している存在者であることを前提としていたといえる。このような現存在に具わる脱自的な超越の運動を可能ならしめているものは、ここでは名指されないまでも、死への先駆や不安の分析に即して、またそれらを通して知られる現存在の有限性に即して、自らを示しているように思われるのである。

また、良心の呼び声の中で聴き取られるとされるのは、現存在が「責めある」存在であるということであり、そこには、「非という性格がひそんでいる」(SZ 2 8 3)とされていた。すなわち、現存在は、「自ら自身によって自ら自身の現のなかへともたらされたのでは非ざるもの」であり、また、現存在の存在しうことは、「自ら自身に属しながらも、現存在自身として自らに与えておいたのでは非ざる」ものであることが鋭く指摘されていた(SZ 2 8 4)。つまり現存在は、「最も固有な存在をけっして根底から支配する力を持っているのでは非ざる」(SZ 2 8 4)ものである。とすればここにも、決して明言はされないものの、現存在が、みずからの存在を自らで作り出したのではないにもかかわらず存在している以上、現存在に存在を贈っている何かが、非主題的にではあっても、指し示さ



れ、暗示されていたと考えることは、可能なのである。

このようにして、現存在の存在構造の受動性、有限性、非性が、『存在と時間』においては徹底して見つめられ、指摘されていたことは、裏返せば、そこに、現存在の分析においては語りえないものとしてではあるが、現存在自身および道具や事物に存在を与え、かつ、現存在がこれらの存在を了解することを支え、可能化する、より根源的な次元における「存在」の発見の場が、すでに見て取られていた存在の真理の基本構造における語の接合構造によって、空所として拓かれ、また指し示されていたとていたことを私たちは忘れてはならないのである。そしてこのようにして、現存在の現事實的な被投され、死すべき、責めある、という受動性・有限性・非性を見つめること自体が、次に来る存在への聴従帰属という後期の存在思想のための不可欠の準備となっていると考えられるのである。

### 第三節 『哲学への寄与』における存在の真理の基本構造

さて次に、ハイデガーが 1936 年から 38 年にかけて書き記し、死後 13 年を経た 1989 年にはじめて公刊された『哲学への寄与』における存在の真理の基本構造を見てみたい<sup>254</sup>。

『哲学への寄与』においては、存在は、Sein と Seyn の二つの表記で登場する。『哲学への寄与』において主導的に考察されているのは、Seyn のほうである。<sup>255</sup> ハイデガーは、「Sein と Seyn とは同じものであるが、しかし、それでいてやはり、根本的に異なったものである」（GA65.171）とする。では、どう違うのか。

渡邊二郎の研究によれば、「根本的に、この遺稿においては、存在者の存在者性といったかたちで、前に立て置く一表象作用によって対象化的に思考する方向に遡る本質的傾向をもった全西洋哲学の《最初の始まり》以来の《主導的問い》の理論的对象」が「Sein で表記され」たと見ることができる<sup>256</sup>。また、「呼び求める促し<sup>257</sup>(Ereignis)」という真

<sup>254</sup> 『哲学への寄与』における存在の真理の基本構造を研究するに当たっては、渡邊二郎『ハイデガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き——その言語的表現の基本的理解のために——』理想社 2008 年（以下、『覚え書き』と略称）という、このうえなく優れた、『哲学への寄与』研究には今後とも決して欠くことができないであろう研究の恩恵に大いに浴したことをここに記し、心からの感謝を捧げたい。

<sup>255</sup> ただしこの書物が出版を前提とした原稿ではなかったためか、あるいはハイデガー自身の中で二つの表記を区別するという方法が最終的なものではなくひとつの試行段階としてなされたものであったためか、本来なら文脈上 Seyn と記すほうが適当であると思われる箇所に Sein という表記が用いられている箇所もいくらかは存在する この問題については、渡邊二郎『覚え書き』145 頁－147 頁参照。、『ヒューマニズム書簡』においては表記は Sein で統一されている。また、後期の Zeit und Sein (1962) においても、「存在」を表記するときには、Sein が用いられている。ただし後者は、Sein をここでの Seyn に相当するような意味で用い、ここでの「存在」「存在者性」にあたる言葉としては、Anwesen, Anwesenheit を用いて両者を区別しているように思われる。

<sup>256</sup> 渡邊二郎『覚え書き』148 頁参照

<sup>257</sup> Ereignis には、本有化、性起、呼び求める促し、といった訳語がこれまでのわが国の研究の中で提唱され、用いられてきた。また、エルアイクニスというカタカナでの表記を用いている研究書もある。本稿では、『存在と時間』における良心の呼び声が本来性・固有性へと向かって呼ぶものであるとされていること、それが実存の真理（実存の固有の本来性が露わとなること）とされていることと、『哲学への寄与』における Ereignis の Zurf（呼びかけ）の性格の連続性を考慮して（例えば GA65、51、319-320、380、を参

理において、生き続ける働きを及ぼし、それに聴従帰属するようにと、現一存在によびかけつつ、その真理の見守りに挺身することを要求してくるもの、「別の始まり」における「根本的問い」によって「問われるのにふさわしい尊さをもったもの」が、das Seyn と「表記された」<sup>258</sup>とされる。この Seyn は、「〈呼び求める促し〉として生き続ける働きをする」(das Seyn west<sup>259</sup> als das Ereignis) とされるように、「呼び求める促し」という、『存在と時間』では用いられなかった、後期ハイデッガーの存在思想の主導的な言葉と深いかわりを持つ。Ereignis とは、「呼び求める促し」と訳されうることから明らかなように、眼前に立ておくような仕方で対象化されうるものではなく、私たちの心の奥底においてかろうじて聴き取ることができる働きかけであり、Seyn は、そのようなものとして、人間に対して自らを秘め隠しつつ、しかし生き生きと在り続けているとされるのである。

このように、『哲学への寄与』においては、現存在の側からの観点における存在者性としての Sein とは異なる、「呼び求める促し」として自らを秘め隠しつつ生き続ける働きをする存在が、Seyn として言い表されていた。同様に、『存在と時間』の現存在 Dasein は、『哲学への寄与』では、「現・存在」(Da - sein) と表記され、「根拠付け」と題した章のなかで主題的に記述されている。この「現一存在」は、「Seyn の生き続ける働きとしての呼び求める促しのなかで固有性を獲得させる働き (Er-eignung im Ereignis als dem Wesen des Seyns)」を意味するとされる(GA65, 293)。ここで現 Da とは、「存在者そのものの全体の開け」(GA65, 296) であり、「現・存在」とはこの「現をあらしめ存在させること、現を樹立させるあり方ないし存在」(GA65, 296) のこととされた<sup>260</sup>。

また実存 Existenz も、「現 Da の中へと切実な想いでもって脱自的に離脱すること」(inständliche Entrückung<sup>261</sup> in das Da.) (GA65, 303) とされる。そしてこの「現」は、「根元一体的な時間・空間」として捉えられている。

また『哲学への寄与』においては、『存在と時間』には登場していない「生き生きと働く根源一体的な時間・空間<sup>262</sup>」(Der Zeit-Raum) という言葉が、登場する。これは、「真

---

照) 渡邊二郎の訳語である「呼び求める促し」を使用させていただく。(この訳語が、ハイデッガーの思索に忠実なものであることについては、渡邊二郎『覚え書き』全体を参照。また、Ereignis およびその動詞形である ereignen のハイデッガー独特の使用法およびその訳し方についても同書を参照。この研究書は、一見すると言葉の使い方にのみ焦点をあてているもののように見える。が、その実は、『哲学への寄与』においては、ハイデッガーの意を尽くして用いている思索の言葉の一つ一つに込められた存在の働きの表現を理解することと、それらの接合の仕方を理解することが、それ自体ハイデッガーの存在の思索の構造と本質を理解することと不可分であるという透徹した洞察の下に、ハイデッガーの存在の思索の本質的なものに迫ろうとする大変に優れた研究書なのである。)

<sup>258</sup> 同上

<sup>259</sup> 本稿では、一般に sein と同じ意味とされる自動詞 *wesen* を、渡邊二郎『覚え書き』の提案に従い、「生き続ける働き」として訳すこととする。この語が、ハイデッガーにおいては、「生き生き」と「あり続ける」という「生動性」と「存続性」との 2 重の意味を含むものとして使用されていることについては、渡邊二郎『覚え書き』175 頁から 253 頁参照。

<sup>260</sup> 渡邊二郎『覚え書き』208 頁をも参照。

<sup>261</sup> 『存在と時間』におけるこの語の使用については渡邊二郎『覚え書き』269－273 頁参照。

<sup>262</sup> この訳語も、渡邊二郎『覚え書き』において提唱されているものを使用させていただいた。

『哲学への寄与』における時間性と空間性について、また Entrückung と Berückung の意味するものにつ

理の生き続ける働きから発し、また真理の生き続ける働きに属するもの」であり、「現」という、「そのように根拠づけられた脱自的な離脱と惹きつける魅惑との接合」とされる。

(GA65、371) このうち、「脱自的な離脱」(Entrückung)は時間性に、また「惹きつける魅惑」(Berückung)は空間性に関係づけられる<sup>263</sup>。

この「現」すなわち「生き生きと働く根源一体的な時間 - 空間」は、「真理の接合」として「根源的に呼び求める促しの瞬間の場所」なのであった。(GA65、30)

ここでの「真理」は、「存在者の只中の開け」(Offenheit des Inmitten des Seienden)としての「奥深い存在<sup>264</sup>」(Seyn)の「伐り開いて明らかにする露呈化のはたらき<sup>265</sup>」

(Lichtung)のこととされる。(GA65、327) しかもそれは、Seyn が持っている「自分を暗く閉ざして秘め隠す働き」(Sichverbergen)に対する、「伐り開いて明らかにする露呈化の働き」<sup>266</sup> (Lichtung)なのである (GA65、338) <sup>267</sup>。

#### 第四節 『哲学への寄与』から『ヒューマニズム書簡』までの間

次に、『哲学への寄与』から『ヒューマニズム書簡』までの約 10 年のあいだの、ハイデガーの幾つかの草稿および講義・著作をとりあげて、その内容のうち、存在の真理の基本

---

いては、『覚え書き』273-291 頁参照。

<sup>263</sup> これは例えば、ハイデガーが存在の真理の輝きであるところの美を Berückend-entrückende と表現したことがあることから類推するならば (vgl. Martin Heidegger, Nietzsche I, Neske, 1998. s.199) 芸術体験のなかで、そうした時間と空間が生き生きと根源一体的に生起するのをわたしたちも実感しているといえるかもしれない。例えば、音楽教育家の鈴木鎮一は、著書のなかで、あるコンサートでの体験を以下のように語っている。「その夜わたしは、モーツアルトの魂のなかにだんだん引き込まれていき、いつかほんとうに、なにもかも忘れ、自分の存在さえ忘れて没入させられていました。むろんそれもあとから気づいたことです。演奏が終わって拍手しようとした。すると手がない。肩から先の感覚がなくなってしまって、両手が動かないのです。・・・やがて自分の手を取りもどし、感覚をもとにもどしても、なおわたしは宙を見つめていました。なんともいえない崇高な、大きな喜びと感動がわたしの魂を奪っていた。モーツアルトの高い魂の世界を与えてもらった——音をとおして、はじめて、人間の精神の最高に輝く美しさを感じることができたという感動に、わたしは全身の血も燃え立つ思いでした。それは、人間が人間を超えた、限りなく崇高なひとときでした。」(鈴木鎮一『愛に生きる』講談社現代新書 1990 年 160-161 頁参照)。こうしたときには、その場に、生き生きと働く根源一体的な時間空間が生起し、そこに存在の真理が露わとなり、その存在の真理の輝きが美として感受されている、と言えるであろう。このように Berückung と Entrückung の内的な統一から、しかるべき時間と空間が生起し、そこで、他の存在者と共に存在の真理が美として輝き出のを感じ受ける場が開かれてゆくということは、私たちの日常のいろいろな場面において現に生じている事柄であるのではないだろうか。

<sup>264</sup> ここでは、Sein と区別して、渡邊二郎『覚え書き』の提案に従って Seyn を「奥深い存在」と訳すこととする。この場合の奥深さとは、もちろん、計測可能なものではなく、「理論的に捉え尽くせない熟慮と省察もしくは会得と体得の中」で、「立ち現れる」ような、「自己と世界を支える根源的な次元」の奥深さ、の意味である。私たちの胸の奥深くにある、「語られざる深い思いや、覚悟や、情熱や、絶望や、希望や、志や、高い理想や、激しい怨恨感情」といったものは、それこそが私たちの存在を形作りまた固有の人生を展開させてゆく根源的持続的な力として常に働いていると言える。ここでの奥深さ、というのも、そうした意味での奥深さを指す訳語として選ばれている。(渡邊二郎『覚え書き』168-169 頁参照)

<sup>265</sup> 本稿では、渡邊二郎先生の提案に従い、Lichtung を「伐り開いて明らかにする露呈化の働き」と訳すことにする。(渡邊二郎『覚え書き』153 頁参照)

<sup>266</sup> 本稿では、渡邊二郎『覚え書き』の提案に従い、Sichverbergen を「自分を暗く閉ざして秘め隠す働き」と訳す。(渡邊二郎『覚え書き』153 頁参照)

<sup>267</sup> Lichtung の意味するものについては、本論第 8 章においてさらに考察する。

構造にかかわる記述を見ておきたい。

## 一. 『省察』(1938/39) その他のこの時期の草稿群について

ハイデガーは、『哲学への寄与』と「とりわけ密接な関連」を持つ書物として、『省察』(1938/39)、『原初について』(1941)『呼び求める促し』(1941/42)そして『原初の小道』(1944)があることを、全集の編集者であるヘルマンに伝えたという<sup>268</sup>(GA66、433-434)。

これらの草稿でも、ハイデガーは、*Sein* と *Seyn* の表記を使い分け、これまでの形而上学の立場において見られた存在者の「存在者性」としての「存在」を *Sein* と表記する<sup>269</sup>。

例えば、『省察』においては、こうした *Sein* は、第一の原初においては、「φύσις」から理解されていたのだが、この φύσις としての存在は、現前性において、つまり、「自らを展開しつつ現前していること」の「立ち現れ *Aufgang*」として理解されたのだとする<sup>270</sup>。そしてまた「ヘラクレイトスの λόγος、プラトンの ἰδέα、アリストテレスの ἐνέργεια、ライプニッツのモナス、カントの《自由》としての《私は考える *Ich denke*》、シェリングの《同一性》、ヘーゲルの《概念》、そしてニーチェの《永遠回帰》は同じこと」、「すなわち存在 *Sein* のこと」を言っているとする(GA 66、299)<sup>271</sup>。つまり、古代から近代に至るまでの哲学者がそれぞれの仕方で存在を顕わにしようと努めてきたのだが、それらは、存在者の存在者性としての存在であったとハイデガーは見ているわけである。そしてこれに対して、ハイデガーの構想する「別の原初」においては、存在を存在者性としてみるのではなく、「*Seyn* (奥深い存在)」の生き続ける働きとして捉え、それは、聴従帰属によって、言葉へと到来するような、「呼び求める・促し」であるとされるのである(GA66、100)。

そして「現・存在」は、ここでも「奥深い存在へ向けての断固たる決定に基づく人間の変貌における存在の真理の根拠づけ」(GA66、144)、あるいは「奥深い存在の真理の根拠付け」(GA 66、424)として捉えられている。

以上のような内容は、基本的な見方としては、『哲学への寄与』の思索を引き継いでいるものといえるだろう。ハイデガーは、このようにこれまでの形而上学の中で見て取られてきた存在は、奥深い存在としての *Seyn* の生き続ける働き (*Wesung*) が現前 (*Anwesen*)

<sup>268</sup> 『省察』は全集第 66 巻、『原初について』は全集第 70 巻、『呼び求める促し』は全集第 71 巻として近年刊行された。『原初の小道』は本稿執筆時点では未刊のため、内容を把握できていない。全集 72 巻として刊行される予定である。

<sup>269</sup> vgl. GA 66、85、136、202、301

<sup>270</sup> vgl. GA66. 85-87

<sup>271</sup> 1946 年の「アナクシマン드로スの言葉」においても、「存在者の存在はエネルゲイア」であるとし、「エネルゲイアを、アリストテレスは現前 (*Anwesen*) すなわち存在者 (*ἔόν*) の根本特徴として思索し、イデアを、プラトンは現前の根本特徴として思索し、ロゴスを、ヘラクレイトスは現前の根本特徴として思索し、モイラを、パルメニデスは現前の根本特徴として思索し、必然 (*Χρῆν*) をアナクシマン드로スは現前のうちで生き続ける働きをするもの (*Wesende*) として思索したのだが、それらは同じものを名指している」と言っている。(vgl. Martin Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1994. s.371)

してきたものとして、奥深い存在とは区別し、これまでの哲学においてはその原初(Anfang)から問われてこなかったところの奥深い存在の境域が自らの存在の思索の境域であることを見定め、呼び求める促し(Ereignis)への聴従帰属によって、別の原初を開こうと企図していることが、これらの生前には未発表であった草稿群からも窺われるといえよう。

## 二. 1930年代半ばから1940年代半ばまでの時期の移行的な講義について

ハイデガーは、この時期のいくつかの講義の中で、「言葉」、「真理」、「存在」、など、『存在と時間』以来の存在の真理の基本構造のキーワードとなる概念を取上げて基本的に『存在と時間』の立場を土台とし、そこに立ち返りつつも『哲学への寄与』への移行をも混在させるような形で講義を展開している。1934年夏学期講義『言葉への問いとしての論理学について』では「言葉」が扱われ、時事的な関心事であったと思われる民族の決断の問題なども扱われつつも<sup>272</sup>、『存在と時間』の立場に非常に近い言述と、言葉の保持し続ける働きや世界形成的な働きへの言及など、後期へと繋がってゆく内容との混在が見られる。また、『省察』の書かれた時期と重なる時期になされた1937/38冬学期講義『哲学の根本問題』においては、『存在と時間』ですでに言われたことを確認する形で「真理への問い」が扱われている<sup>273</sup>。

また、『原初について』という草稿が書かれていたころに為された1941年夏学期講義『根本諸概念』では、「存在」が扱われている。<sup>274</sup>ここでは、根本概念としての「存在」が真正

---

<sup>272</sup> この講義では、論理学とはロゴスの学であるところから、言葉とは何かを問い、言葉を話すのは人間であるから人間とは何か、を問う。さらに、人間とは誰か、自己とは誰か、民族とは何か、決断とは何か、歴史とは何か、と問い進める。そして「歴史は生起としての歴史、わたしたち、すなわち民族の存在としての歴史」(GA38,116)であるとし、この生起としての歴史を、「時間との関係に基づいて把握」(GA38,124)しようとする。そして、「人間の根源的本質は」「時間性」であるとし、『存在と時間』の内容に回帰するかに見える(GA38,144)。しかしながら、結論部では「言葉は、民族という歴史的現存在の世界を形成し保持する中心の統べる働きである」(GA38,169)とされ、「言葉の本質は、言葉が世界形成的な力(Weltbildende Macht)として生起するところで、すなわち、言葉が、存在者の存在をはじめて前もって形成し、継ぎ合わせへともたらすところで、生き生きとあり続ける(wesen)」(GA38,170)と言われる。

<sup>273</sup> そこでは、これまでの哲学が「真理」を「正確さ Richtigkeit」として捉えてきたことの、その根拠はどのようなものかが追究される。真理とは言表の正確さであるという命題はどのように根拠づけられるのか、とハイデガーは問い、ギリシア哲学においては「正確さとしての真理」は、「存在者の存在者性が現れてすでに眼差しの内に立ち現れていることとしての、すなわち非秘匿性(アレーテイア)としての真理のうちにその根拠を持つ」とする。(GA45, 97-98)。このように、この講義では、『存在と時間』に近い形でハイデガーの真理の捉え方が、解説されている。

<sup>274</sup> この講義でハイデガーが扱う根本概念(Grundbegrif)とは、Grund となっている Begriff すなわち「存在」(Sein)という概念である。ここでは「存在」は「この上なく空虚なものであると同時に過剰なほど豊富なもの(Überfluß)であり、その過剰な豊富さから、知られ、また経験されるすべての存在者が、その存在のその時々の本質のあり方を贈られ、しかしまた知られず、先ず経験されるべき存在者も、その存在

面から問われるとともに、時間に適合して存在者が存在していることが、「存在自体がそこにとどまっていること」としての *Anwesenung* であると指摘されるなど、時間を手がかりとして存在者の存在を問うことから出発する前期の方向性を講義のなかでは指示しながらも、そこから後期の存在の思索へと移行を試みようとする苦慮も、ハイデガーの言葉遣いから窺われる。

さて、こうした移行的な、どちらかといえば『存在と時間』の立場を引き継いだ形での講義とはまた別の種類の講義もこの時期になされている。これらの、『ヒューマニズム書簡』へとつながってゆく内容の講義を以下、見てみなくてはならない。

## 二. 1930年代後半から1940年代前半のハイデガーの4種類の講義（ヘルダーリン講義・フォアソクラティケル講義・ドイツ観念論に関する講義・ニーチェ講義）について

『ヒューマニズム書簡』の内容の背景となるものとしては、1930年代後半から1940年代前半に行われたヘルダーリンの詩についての講演や講義<sup>275</sup>、1942/43冬学期のパルメニ

---

のその時々の本質のあり方を贈られることになる」（GA51、50）とされる。また「存在」は、まったく、このうえなく普遍的なものであると同時に一回限りの出来事」（GA51、60）であり、また「この上なく理解できるものであると同時に秘匿するもの」（GA51、60）であり、「最も限定されたものであると同時に根源」（GA51、62）でもある。そしてそれはまた、「最も頼りになるものであると同時に、深淵（*Abgrund*）」（GA51、63）でもあるとされる。なぜなら「存在」は、それが「常に用いられ、呼び出されないなら、私たちが日常措定したりたり行ったり遂行したりしていることどもが直接的にその上に立っているところの-基盤と根拠を私たちに提供することはない」ようなものであり、「あらゆる根拠や基盤を拒む」ものだからである（GA51、62-63）。また、存在は、「最も忘れられたものであると同時に、想起 *Erinnerung*」（GA51、66）でもある。つまり、よく考えてみるなら、「存在」は「何か、私たちがそれを想起するところのもの」に過ぎないのではなく、「存在自体」が、「プラトンの想起（*ἀνάμνησις*）の教説の意味における、すでに知られているものとして私たちがそのつど再びそこへと戻ってゆくことのできる場所のものを、想起させるもの（*das Erinnernde*）」（GA51、66）なのである。さらに「存在」と「時間」との関係について言うならば、「存在者が、そのつど自らの《存在》において《時間》に適合していることによって存在しているということ」は「存在自体が、留まっていること、すなわち〈眼前に立ち現れている現存の働き<sup>274</sup>〉（*Anwesenung*）である」ということに他ならないとされる（GA51、120）。

<sup>275</sup> 総長辞任直後の1934/35冬学期には「ヘルダーリンの賛歌『ゲルゲルマーニエン』と『ライン』」の講義が、1934年・1936年には『ヘルダーリンと詩の本質』の講演が行われ、1939年と1940年にはヘルダーリンの詩『あたかも、祭りの日の・・・』が行われ、1941年には、ヘルダーリンの『帰郷—近親者に寄す—』の講演がなされ、1943年には、ヘルダーリンの『追想』についての論文が出版された。また、1941/42冬学期には「ヘルダーリンの賛歌『追想』」の講義が、また43年夏学期には『イスター』の講義が行われている。ナチスが台頭しドイツが戦争に突入してゆくこの時代に、こうした題目が選ばれたことの背景には、ハイデガーがドイツ民族の固有性を、思索と詩作のなかに見出していたこと、総長辞職後のハイデガーが、直接の政治に関わるのではなく、哲学的思索の中、すなわち古代ギリシアから営々と続けられてきた真理の探究の中に、みずからの本来の使命の遂行の領域を見出し、そこにおいてナチスをも生み出す源としての力への意志との対決を遂行しようとしていたことを示すものと思われる。ハイデガーは、1966

デス講義、および 43・44 年の夏学期のヘラクレイトス講義を中心とするフォアソクラティケル解釈<sup>276</sup>、ヘーゲルの『精神現象学』の経験概念を扱った 1942/43 年の論考<sup>277</sup>およびシェリングの『人間的自由の本質について』を扱った 1936 年および 41 年の講義<sup>278</sup>を中心とするドイツ観念論に関する講義、そして 36 年から 46 年にかけて行われたニーチェ講義<sup>279</sup>という、大きく分けて 4 つの種類の講義や論考が、それぞれに重要であると思われる。

こうした 4 種類の講義が、ハイデガーが 1930 年代半ばに『哲学への寄与』を始めとする生前未発表の草稿群において、後期へとつながってゆく存在の真理の基本構造を存在への聴従帰属を通して、明らかにしようとする存在の思索を開始するのと前後してなされはじめていることに、わたしたちは注意を向けたい。これら 4 種類の講義は、それぞれにハイデガーのこの時期の問題意識を担っているとともに、どれもが、存在の思索という、これまでの形而上学とは別の新しい始まりを模索する、存在の呼び求める促しに聴従しつつなされるハイデガーの一貫した哲学的企投の軌道上にあるとも考えられる。

つまり、ヘルダーリン講義においては、「聖なるものを名指す」(GA9,312) ところの詩人の詩作の解釈を通して、存在の真理を顕わにするという道を模索し、同時に当時のドイツ

---

年に行われたシュピーゲル誌との対談の中で、「私の思惟はヘルダーリンの詩作へのある不可避的牽引の内に立っています」とし、彼を「未来を指し神を期待する詩人」であるとしている。また、この対談の中で「総長を辞めた後私は授業という私の使命だけに専心しました。1934 年夏学期には私は「論理学」を講じました。次の 1934-35 年冬学期には私は最初のヘルダーリン講義をしました。1936 年には一連のニーチェ講義が始まりました。聞く耳をもっていた人はみんな、これがナチズムとの対決であったということを感じ取りました」と述懐している。(マルティン・ハイデッガー『形而上学入門』付・シュピーゲル対談 川原栄鋒訳 平凡社ライブラリー 1995 年 400 および 378 頁参照)。

<sup>276</sup> そのほかにも、1935 年の『形而上学入門』および 1941 年の『イスター』講義におけるソフォクレスの『アンティゴネー』のコロスの言葉についての解釈や、1946 年の『アナクシマン드로スの言葉』がある。こうしたフォアソクラティケル解釈と思索の本質については、渡邊二郎『ハイデッガーの存在思想』勁草書房 1994 年 384 頁—428 頁参照。渡邊二郎は、存在の思索とは一体如何なるものであるのか、これは、ハイデッガーにおいて、フォアソクラティケル解釈を通じて、最も具体的に与えられている。しかも同時にその際、存在の真理や人間的現存在のあり方についても、フォアソクラティケルの表現を通して、彼の思索が披瀝されている。否、彼のフォアソクラティケル解釈は、むしろ、それに託して語られたハイデッガー思想の自己表現であると言っても、過言ではないのではなからうか。」と述べて、その重要性を明らかにしている。(同書 384 頁参照)

<sup>277</sup> これは、『精神現象学』の中の *Einleitung* の部分 (16 段落) を解釈したものである。(vgl. Maritn Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1994. s.115-208 以下、この書物からの引用は、括弧内に HW 頁数で示すこととする。)

そこでは、「絶対的なものとは、ヘーゲルにとっては、精神 (Geist)」(HW 1 2 9) であり、それは、「すでにわたしたちのもとに、即自且つ対自的にあり、またあらうと欲している。このわたしたちの一もとに一あること (臨在) は、それ自体すでに、真理の光、すなわち絶対的なもの自体が、わたしたちを照らすその仕方である」(HW 1 3 1) とする。そして「経験」とは、「絶対的な主体の主体性」であり、「絶対的なものの表れとしての絶対的なものの臨在」(HW 1 8 6) であり、「それによって絶対的なものが、私たちのもとに存在しようとするところの存在」(HW 204) であると解釈する。

<sup>278</sup> 1936 年の講義については、Maritn Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit* (1809), Max Niemeyer Verlag, 1995 参照。1941 年の講義については、Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 49*, Vittorio Klostermann, 200.6 参照。

<sup>279</sup> 『ニーチェ 1』(Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, 1998) には、「芸術としての力への意志」(1936/37)、「同じものの永遠回帰」(1937)、「認識としての力への意志」(1939) が、『ニーチェ II』(Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Neske, 1998) には、「同じものの永遠回帰と力への意志」(1939)、「ヨーロッパのニヒリズム」(1940)、「ニーチェの形而上学」(1940)「ニヒリズムの存在史的規定」(1944/46)、「存在の歴史としての形而上学」(1941)「形而上学としての存在の歴史への諸企投」(1941)、「形而上学への想起」(1941) が収められている。

の状況の中で、民族のあるべき固有な姿としての民族の存在をヘルダーリンの詩に即して明らかにするという仕方でも思索者として歴史の中での己の役割をも果たそうとし、フォアソクラティケル解釈においては、そこにおいてハイデガー自身のあるべき存在の思索の内実を吐露し、ヘーゲルやシェリング、またニーチェとの対話においては近代の主観性の形而上学においても存在がそれぞれの仕方において見て取られていたこと、それにもかかわらず、その主観性の形而上学はニーチェにおいて行き着くところまで行き、プラトンにはじまる西洋の形而上学の転倒でもって終焉を迎えている事態を存在の運命として見届け、そうしたものは別の仕方において存在の思索が遂行されねばならないことを彼らの思想との対決のなかで見究めてゆくこと、が試みられていたと考えられる。

### 第五節 『ヒューマニズム書簡』における存在の真理の基本構造

さて、1947 年に公刊された『ヒューマニズム書簡』は、周知のように、パリのジャン・ボーフレに宛てた手紙に加筆して、当時のハイデガーの思索の境涯をサルトルとの立場の相違をも含めて明らかにしようとしたものである。ハイデガーはまず、思索とは何かを明らかにするところから、この手紙を開始する。

ハイデガーは、まず、「思索は、人間の本質への存在の関わりを成就する (vollbringt)」のであり、ひとは「思索することで行為している」(H5)と言う。そして、こうした思索のうちで「存在は言葉へと至る」のであり、その際、思索は、「存在の真理を言い述べるために、自らを存在から要求されるままの状態とする」(H5)とされる。

また、現存在すなわち人間の本質は、「人間の Ek-sistenz のうちに存している」(H17)とされ、「Ek-sistenz」は、「存在の真理のうちへと、身を開き—そこへと出で立つことである<sup>280</sup>」(H18)と言われる。人間は、「存在そのものによって存在の真理の中へとく投げられて>」いるのであり、それも、「ek-sistieren しつつ、存在の真理を守るようにと、またそれでもって存在の光の中で存在者が、それがそれであるところの存在者として現れ出るようにと、投げられている<sup>281</sup>」(H22)のだとされる。

そして存在は、「Ek-sistenz を存在の実存論的な、すなわち脱自的な本質の内ですれ自身において保持し、それ自身へと、存在者のただ中の存在の真理の場として集める限りにおいての、その関係である」(H24)とも言われ、「Ek-sistenz としての人間の人間性の規定に際して肝要なのは、本質的なのは人間ではなくて、Ek-sistenz の脱自の次元としての存在」(H25-26)であるとされる。

また、本書簡では、直接に時間や空間には触れられないが、フランス語の il y a は、ドイツ語では、es gibt であり、この gibt は、「与えつつあるもの、すなわち、自らの真理を与えつつある存在の本質のことを名指している」(H26)とされ、この es gibt は、また、「存在の運命として支配して」(H27)もいるとされる。ハイデガーは、「Ek-sistieren しつ

<sup>280</sup> “Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins.” (H18)

<sup>281</sup> “Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins geworfen, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hütet, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine” (H22)



つ、人間は、存在の運命の中に立つのである」(H28)とし、『存在と時間』では、「現存在が存在しているかぎりにおいてのみ、存在は与えられている」<sup>282</sup> (SZ 212) といわれていたが、その意味は、「存在の開けた明るみが、生起するかぎりにおいてのみ、存在というものは、人間に、みずからを委託するということ」<sup>283</sup> (H28)なのだという。

また、存在の真理を問う思索は、「倫理学でもなければ存在論でもない」(H49)が、「人間が、存在の真理へと ek-sistieren しつつ、存在に帰属している限りにおいてのみ、存在自体から、人間にとって法や規則とならねばならないような指示の割り当てが到来することができる」(H52-53)のであり、「あらゆる振る舞いのための拠りどころを、存在の真理が与えてくれる」(H53)と語られる。そして、こうした存在の思索が単なる「恣意」に陥らないために、思索は、「存在の到来のなかへと、すなわち到来としての存在のなかへと結び付けられて」おり (H55)、「真理の運命としての存在について言い述べることの適切さ」が「思索の第一の法則」であるとされるのである(H55)。

このように、『ヒューマニズム書簡』においては、『存在と時間』においてすでに指し示されてはいたが、語られていなかったものが、明瞭に「存在」として名指され、それは、「思索」を通して、「存在の真理」として、「言葉」へともたらされるものであること、人間の本质は、「存在へと身を開き、そこへと出で立つあり方」としての「実-存」にこそあること、人間は存在によって投げられているものであり、「存在」こそが、主導的なものであることが明らかにされているのであった。とはいえ、注意深く観察するなら、ここでの「存在」は、何らかの存在者の存在としてはまったく規定されておらず、「存在の真理」「実存」「存在の思索」といった他の基本語との関係によって、すなわちそれらの語の接合構造を記述することによって、それらとの関係性における位置づけだけを与えられ、規定されているのであった。この『ヒューマニズム書簡』において語られている存在、現存在あるいは実存、存在の真理のあいだの「関係」こそが、ハイデガーが『存在と時間』成立時からおぼろげに見ており、『哲学への寄与』における転回を経て到達した、ハイデガーの存在思想における、存在の真理の基本構造の十全な呈示であるといつてよいであろう。私たちは、次に、その主要構成要素である「存在」「現存在あるいは実存」、「存在の真理」についてその内実を、それぞれ、より深く理解するべく、努めることとしたい。

---

<sup>282</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 17. Auflage 1993, S.212f. 以下、この書物からの引用は括弧内に SZ という略号と頁数を併記して表す。

<sup>283</sup> “... nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen.” (H28)

## 第七章 ハイデガーにおける存在とはなにか

### 第一節 ハイデガーにおけるピュシス概念としての存在

本節では、ハイデガーの存在の思索における、ピュシス概念の解釈を、その初期から後期に至るまでのテキストをたどりつつ、全体として明らかにすることを通して、ピュシスとしての存在概念について明らかにしたい。

ハイデガーにおける存在の思索には、既に見たように、さまざまな語られ方があるが<sup>284</sup>、基本的には、「存在」、「存在の真理」、「現存在（あるいは実存）」、といった基本の語のあいだの一定の接合構造が常に見て取られているといえる。すなわち、これらの語のうち、中心となる語は、「存在(Sein)」であり、「存在」が露わとなって来ることが「存在の真理」と呼ばれ、存在が、現(Da)において露わとなって来るところのものが人間すなわち「現存在(Dasein)あるいは実存(Existenz)」であると解されるのである<sup>285</sup>。またこれらは、「存在」に関しては「自らを暗く閉ざして秘め隠す働き(das Sichverbergen)」においてある奥深い存在(Seyn)と、その「呼び求める促し(Ereignis)」の「伐り開いて明らかにする露呈化の働き(Lichtung)」による顕現とのあいだで、また存在の開示性としての「存在の真理」に関しては真理と非真理とのあいだで、そして「現存在」に関しては本来性と非本来性のあいだで、それぞれ振動し続けているという、振動性と持続性からなる運動性において見て取られていることも、ハイデガーにおける存在の真理の基本構造の特徴であるといえる<sup>286</sup>。

以下で見てゆくピュシスとしての存在概念も、こうしたハイデガーの存在の真理の基本構造のなかの一部をなすものである<sup>287</sup>。私たちが、ハイデガーの存在の思索のうちでも特に

---

<sup>284</sup>第九章において見るように、現行の『存在と時間』(1927)においては、良心現象と、先駆的決意性に即して、自らの存在の根拠であらざるところの「被投的な」「非力な」現存在のあり方が、実存の真理として露わとなるだけで、存在一般の真理については、展開されないままに終わった。しかしながら、『存在と時間』では、現存在に対して、先駆的決意性に即して、自らの固有な存在が露わになることが、「実存の真理」と呼ばれており、現存在、現存在の存在、現存在に対してその存在が露わとなることとしての実存の真理、という3者のあいだで、すでにハイデガーにおける存在の真理の基本構造の関係が、現存在の存在を中心として示されていたことも指摘しうるであろう。上述のような形での存在の真理の基本構造は、1936年ごろに開始された、奥深い存在の呼び求める促しへの聴従帰属の道によって、現存在から存在への学的な道を放棄し、存在者の側からは近づき得ない奥深い存在の真理を言葉へと齎すという詩作的思索の態度への転回とそれに基づく生前未公開の草稿群の執筆を経たあと、1947年の『ヒューマニズム書簡』において、はじめて公にされたといえるであろう。

<sup>285</sup> 渡邊二郎は、ハイデガーにおける存在と現存在と真理との関係について、「現存在という存在者は、まさしく存在の真理がDaとして現われる場であるというところにとりわけ優れたその本質をもつことになる。現存在の現存在たる所以は、存在がその顕現的秘匿という真理性において開示されて来る優れた場であるというところにある。それ故、現存在のDaにおいて、一方で存在がその真理において開示されるとともに、他方でそのとき現存在が、その核心的本質においてまさしく本来的な己れとしてあり得るのであり、存在と人間とが、相互にその本来の本質を露呈しながらともに相呼び合い、かかわり合い、まさしくDaとして、接触、衝撃して、自己開示をなすのである。それが、Da-seinというもののなのである」と指摘している(渡邊二郎『ハイデggerの存在思想』新装第二版、勁草書房、1994年、175頁参照)。

<sup>286</sup> 振動性をもっとも直接的に読取られうるのは、『哲学への寄与』においてであるが、現存在の振動、すなわち本来性から落ちてはまた立ち返る運動性と持続性への着目は、初期フライブルク期から、一貫してハイデガーが見て取っているものであるといえる。また、『哲学への寄与』における存在の顕現と秘匿の振動性と生き続ける働きとしての持続性および、主要語の訳語の意味については、渡邊二郎『ハイデggerの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社、2008年を参照。

<sup>287</sup> ハイデガーは、『哲学への寄与』において、以下のように言う。"Das Da-sein ist der eigen sich gründende

ここでピュシス概念に注目する理由は、ふたつある。ひとつめの理由は、それが、ハイデガー自身が、初期フライブルク期から後期にいたるまで一貫して注目してきた重要な概念であるということである。また、もうひとつの理由は、それが、ハイデガーの存在の思索と神との関係という、いまだ十分に解明されたとは言い難い問題<sup>288</sup>を考察する上で、多くの示唆を与えてくれる概念だと考えられるからである。

したがって、本稿では、まず、ハイデガーのギリシア的なピュシス概念への注目と、その解釈の内実を、初期から後期に至るまでのいくつかのテキストに即して概観し(一)、次に、ハイデガーが、ヘルダーリン解釈において、ヘルダーリンによって歌われている「自然」を「聖なるもの」としてのピュシス概念と関係づけていることを確認したうえで、ハイデガーにおけるピュシスとしての存在概念の内実こそが、聖なるものの本質および神性の本質についてのハイデガーの見通しの理解に光を投じるものであることを指摘することとしたい(二)。

## 一 ハイデガーにおけるギリシア的なピュシスの概念への注目と、ピュシスとしての存在概念

本節では、ハイデガーのギリシア的なピュシスの概念への注目と、その解釈を、彼の初期から後期に至るまでのテキストをもとにたどることとする。ハイデガーは、フライブルク大学でフッサールの助手をしていた初期フライブルク期から、現実的な生(のちに現存在と呼ばれる)をその運動性において捉えるとともに、アリストテレスの現象学的解釈のなかで、生あるものの運動の原理としてのピュシスを探究したアリストテレス『自然学』に注目し、さらにアリストテレスの言う神的なものと、この運動の原理としてのピュシスとの連関を指摘していた。私たちは、以下で、ハイデガーが、彼の存在への問いのなかで、運動の原理としてのピュシスと、さらに遡った原初において見出せるピュシス概念とのあいだを行きつ戻りつしながら解釈し、それを通して少しずつ、存在としてのピュシス概念を彫琢していくのを、見ることになるであろう。

### A. 初期フライブルク期のアリストテレスの現象学的解釈におけるピュシス概念への注目

第三章で見たように、ハイデガーは、すでに 1922 年夏学期以降の初期フライブルク期の

---

Grund der ἀλήθεια der φύσις, die Wesung jener Offenheit, die erst das Sichverbergen (das Wesen des Seyns) eröffnet und die so die Wahrheit des Seyns selbst ist". (Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd65, Vittorio Klostermann, 1994, S.296)

<sup>288</sup> ハイデガーの存在の思索における神の問題を扱った論稿としては、わが国においても、ヘルダーリンの詩における自然や聖なるものとの関係を扱った関口浩「神をめぐる」(『ハイデggerを学ぶ人のために』大橋良介編、世界思想社、1994 年、290-309 頁所収)、ピュシスとしての存在概念こそ『ヒューマニズム書簡』におけるヘラクレイトスの箴言における「神(ダイモン)」であることを指摘した齋藤元紀『存在の解釈学』法政大学出版局、2012 年など多数ある。英独仏における文献については、ハイデガーの生前から現在に至るまで、汗牛充棟であるが、ピュシス概念とハイデガーにおける神を直接に結びつけたものは、管見に入る限りでは、見当らなかった。

アリストテレスの現象学的解釈<sup>289</sup>において、生を運動として捉え、そうした生の運動の原理としてのピュシスに注目していた。

**a. 事実的な生の運動性としての人間のさまざまな認識のあり方**

ハイデガーは、アリストテレスの『形而上学』A 巻冒頭部分、「すべての人間たちは、自然本性によって知ることを欲する（Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.）」（980a21）を、「見ることにおける生〔見ることが-できるものにおいて明らかになること〕への欲求は、人間がいかにならるか〔（存在の）存在としての時熟の仕方 *seinshafte Zeitigungsweise (des Seins)*〕を共に形成しているところの或るものである」（GA62,17）と敷衍しつつ訳す。ここでの φύσει は、無論、「自然本性によって」、と訳される言葉であるが、直訳するならば、「ピュシスによって」ということであり、もしも、ギリシア語の「ピュシスによって」という言葉が、それぞれの生あるものに固有の本性を与え、その固有のあり方の実現を生運動の中で展開してゆくことができるようにする、そうした働きによって、という意味で用いられていると解することが許されるならば、アリストテレスにおけるピュシスという語は、人間の存在の仕方にとって本質的な開示性としての認識衝動をも含む、あらゆる、自らのうちに運動の原理を持つ自然的な存在者の、その運動の原理として一義的に理解することが可能であろう。このことは、明確には、論じられていないが、ハイデガーは、アリストテレスの『形而上学』冒頭の箇所を人間の生における認識を欲する自然本性（ピュシス）による運動の記述と見て、そこに生の時熟という生の時間性、運動性を読み込みながら、解釈を遂行しようとしていることは確かであろう。

**b. 人間の認識の運動の最高のあり方としての「観照」と、「神的なもの」としてのピュシス**

ハイデガーは、アリストテレスが「本来的な了解（σοφία）<sup>290</sup>」が何たるかを感覚認識から、経験による認識、技術的認識、理論的認識と、さらなる認識へと遡って把握しようとするこの箇所を「見やること *Hinsehen*」の現象学的構造として捉え、生の気遣いのなかで、「くより多く（μᾶλλον）見ること」へと「自然本性（φύσις）」によって欲する生の運動、つまりは、より高次の仕方での認識しようとする動きの形式的秩序として解釈してゆくのだが、こうしたさまざまな認識の内でも、アリストテレスにおいては「理論的認識（観照）*θεωρία*」が、最高の人間の認識とされている。この「理論的認識」は、自足的な、「自らが自身の主人であるようなあり方」であり、「その運動性は、自ら自身から規定され、遂行されている」（GA62,97）とされる。そして、こうしたあり方は、わが身を敵から守ったり、食欲などの生きるための欲を満たすために五感と身体の手を自己以外のものの要求に応じて働か

<sup>289</sup> Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.62, Vittorio Klostermann, 2005. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.19, Vittorio Klostermann, 1992 以下、ハイデガー全集からの引用は、（GA 巻数、頁数）によって示す。

<sup>290</sup> ハイデガーは、アリストテレスが「本来的な了解」を、なにか「将来的な理想」といった形で措定しているのではなく、「彼が事実に知っており、そのうちで彼自身が生きている」ところの「了解」のうちの、「その固有の意味に従って、それを超えてより高次のものが措定されえないような」「そのうちで最高の了解」として考えているのだと解釈する。（GA62,98）

せざるを得ないような、「緊急性や事実的な立場の諸要求の奴隷」である通常の人間のあり方と比べて、「神的なもの *θεῖον*」(GA62,97-98) であるとされる<sup>291</sup>。

ハイデガーは、ここでアリストテレスの言う「神的なもの *θεῖον* という概念」は、「純粹にピュシス *φύσις* の問題、つまりはピュシスにおける根本規定であるキネーシス *κίνησις* から生じてきたもの」(GA62,99) であることを指摘する。そのうえで、『形而上学』Λ 卷および Θ 卷において、運動の原理として「実体が現実態 *ἐνέργεια* であるような永遠の運動の原理」がなくてはならないとされていることに触れ、この現実態の「運動性の内容的な規定」が「思惟の思惟 *νόησις νόησεως*」すなわち「観照 *θεωρία*」であり、「第一の動かす者の存在意味は純粹な現実態」であり、「観照という、見ることの運動性のみが、この運動性の意味を満たす」とする。そのうえで、「人間」も、「自らの固有の自然本性 *φύσις* において、滞在、とどまること、純粹に見やるあり方の可能性を担っているかぎり、自らのうちに〈なんらか神的なもの〉を持っている」(GA62,109) と言われているのだと解釈している。

## B. 『形而上学入門』における存在への問いと、そのなかでの存在としてのピュシス

1935 年夏学期に行われた『形而上学入門』講義<sup>292</sup>では、ハイデガーは、ピュシスを、アリストテレス『自然学』での運動の原理としての「神的なもの」としての捉え方のさらに根源に遡って捉えうるものと見なし、ヘラクレイトスやパルメニデスの断片を引きながら、その古代ギリシアの原初的な「立ち現れ」といった意味での存在概念について扱っている。

ハイデガーは、まず、「なぜそもそも存在者があるのか、むしろ無があるのではないのか？」(EM1) という問いを「形而上学の根本の問い」とするが、さらに、この問いにはすでに存在者の存在、すなわち存在者が「ある」のであって、「無」ではない、ということの了解が前提とされているゆえに、これに先立つ問いとして「存在はどうなっているのか？ (Wie steht es um das Sein?)」(EM25) という問いが生じるとする。そして実際にはこの後者の問いを問う。「ある」とはどういうことかが明確に了解されないままに「なぜそもそも存在者が《ある》のか」と問うことは、できないからである。

ハイデガーは、「存在」という言葉について、まず「文法学」と「語源学」の観点から考

---

<sup>291</sup> ここでアリストテレスにおいて観想的なものが最高であるとされる理由は、注 168 でも指摘したとおり二つある。ひとつは、「ギリシア人およびアリストテレスにとって」は、「本来的な存在者とは、常に在るもの、持続的にすでに現にあるもの」(GA19,137) であり、自足的なものこそが最高のもの、神的なものであり、観想的なものは、常に移り変わる感覚的事物をその考察の対象とせず、変わらぬ普遍的な原理をその考察の対象としているという点でより高いものなのであること、もうひとつは、その観想という行為自体が、人間の持つ能力の中でも、人間に固有の、不変の原理、すなわち神的なものに関わる能力である直知 (ヌース) を働かせる活動であり、他の事物や他者を必要としない、自由で自足的な活動であるがゆえに、最も高い活動といえるということ、である。

<sup>292</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, 1998, 以下、この書物からの引用は、(EM 頁数) によって示す。なお、訳は基本的には拙訳ではあるが、不明な点については、マルティン・ハイデッガー『形而上学入門』川原栄峰訳、平凡社ライブラリー、1995 年を参照させていただいた。

察を開始する。

文法的には、「存在」という語の「文法的形式」は「動詞、不定法、名詞」であるが、ハイデガーはここでの考察を、このうちの「不定法」つまりは、「存在すること」に限定する(EM42-43)と同時に、その由来を「ギリシア人の存在把握」に遡って問うことへと方向付けるのである(EM45)。

さて、ハイデガーの見立てによれば、ギリシア的な「存在」は、まず、「ピュシス」として「認取(Vernehmen)」されていたとされる(EM47)。

ここで、「ピュシス」とは、「立ち現れること(Aufgehen)」を意味し、例えば、「薔薇の開花(das Aufgehen einer Rose)」と私たちが言うときのように、ピュシスとは、「自らを開きつつある展開」であり、「このように展開することにおいて現象へと歩み入ること、そしてこの現象の中で、自らを保持し、留まること」つまりは、「立ち現れつつ留まる統治(das aufgehend-verweilende Walten)」のことだとされる(EM11)。こうした「立ち現れつつ留まる統治としてのピュシス」は、例えば、「天体の運行(太陽が昇ること)、海の波、植物の生長、獣や人間の出産」といったものに即して「経験される」(EM11)。また、この立ち現われるものとしてのピュシスは、今日の「自然(Natur)」という言葉でもって私たちが理解しているものとは同じではなく、「ピュシスは存在それ自体であり、ピュシスの力によって、存在者ははじめて観察可能となり、また観察可能であり続ける」とされる(EM11)。

ハイデガーは、ピュシスの「この統治の中で、根源的な統一性に基づいて静止と運動が閉じ込められ、また開かれる」のであり、「この統治は、思考のうちでまだ克服されていない圧倒する現・前であり、そのうちで、現前するものは、存在者として生き生きとあり続ける(west)」(EM47)とする。そして、このピュシスの統治とは、「統治することが、自らを世界として戦いとることによって、はじめて秘匿性から歩み出る、すなわちギリシア的にアレテイア(非秘匿性)が生じる」ようなものとされる(EM47)。また、ここでの「戦い」とは、無論、人間同士の戦いのようなものではなく、ヘラクレイトスの断片53<sup>293</sup>における「すべてのものの父」としての「戦い(ポレモス)」、すなわち「神的なものと人間的なもののすべてに先立って統べている戦い」を意味している(EM47)。「ヘラクレイトスによって思惟された戦いは、対立する互いのうちで、生き生きとあり続けるもの(das Wesende)を、はじめて互いに分離させ、現前の中での立場と位置と位階をはじめて指示する」とされる(EM47)。こうしたピュシスの統治における戦いによって互いが互いのその固有の位置付けを得て、世界というものが生成するとハイデガーでは、考えられているのである。

次にハイデガーは、こうしたピュシスとしての存在概念を、生成、仮象、思惟、当為のそれぞれとの関係のなかで考察しつつ、プラトンの時代以降、しだいにピュシスが立ち現われたときのその「現われ」が、見て取られたものとしてのアイデアの概念に置き換えられていったのだと指摘する。そして、「存在がアイデアとして規定されるや否や、当為(das Sollen)が存

---

293 「戦いは万物の父であり、万物の王である。それはある者を神とし、ある者を人間とした。またある者を奴隷とし、ある者を自由人とした」(訳文については、『初期ギリシア自然哲学者断片集①』日下部吉信編訳、ちくま学芸文庫、2000年、316頁を参照させていただいた。)

在に対する対立者として登場する」のだと指摘する (EM150)。つまり、存在がピュシスとして捉えられていたときには、ピュシス自体が続べるものであり、存在者のそれぞれにその現存のなかでの固有の位置を指示し、与えるものであったのだが、存在がピュシスの現前において見られたものとしてのエイドスあるいはアイデアとして、ただその現前性に即して観取されるようになるにつれて、隠されてしまったピュシスの続べる働き、固有の位置付けを与える働きの代わりとして、「最高のアイデア」としての「善のアイデア」が、存在者の存在の上に、すなわち存在の彼方に位置付けられるということが生じ<sup>294</sup>、それがやがて「価値」として、すなわち「事実という意味での存在者の存在に対立」するもの、すなわち「妥当する」ものとして「事物的存在者の全領域に対して基準的なもの」となってゆくとハイデガーは見る (EM150-151)。

また、それと同時に、原初的な思索においては、アレーテΙΑすなわち真理は、ピュシスが立ち現われることとしての、すなわち非秘匿性としてのピュシスの真理であったのだが、しだいに本来的な存在であるアイデアを正しく見ることが真理を見て取ることでであると捉えられるようになったとする。つまり「ピュシスの真理、すなわち立ち現れる統治の内で生き生きとあり続ける非秘匿性としてのアレーテΙΑは、今や、ホモイオス（類似）とミメーシス（模倣）になり、適応させることになり、・・・の方を向くことになり、見ることの正当性すなわち表象として認取することの正当性となった」 (EM141) とされるのである。

さらに、原初においては、「持続的な収集」という原義を持つ「ロゴス」は、「ピュシス」と「同じもの」として捉えられていたのだが (EM100)、「ピュシスがアイデアとなる」につれて、「ロゴスは、言表となり、正当性としての真理の場所となり、諸範疇の根源となり、存在の可能性についての原則となる」<sup>295</sup>のであり、「ピュシスとロゴスの変遷と、それに伴う、それらの互いの関係の変遷は、原初的な原初からの離反 (ein Abfall)」であるとされる (EM144)。

さらにハイデガーは、一般には「存在者の存在の基準を与える解釈」とされる「実体 (ウーシア)」<sup>296</sup>という「主導的な語」も、こうした原初における存在としてのピュシスおよび

<sup>294</sup> プラトン『国家』第6巻19節では、以下のように言われている「ぼくの思うには、太陽は、見られる事物に対して、ただその見られるというはたらきを与えるだけではなく、さらに、それらを生成させ、成長させ、養い育むものでもあると、君は言うだろう——ただし、それ自身がそのまま生成ではないけれども」「ええ、むろん生成ではありません」「それなら同様にして、認識の対象となるものもろのものにとっても、ただその認識されるということが、《善》によって確保されるだけでなく、さらに、あるということ、その実在性もまた、《善》によってこそ、それらのものにそなわるようになるのだと言わなければならない——ただし、《善》は実在とそのまま同じではなく、位においても力においても、その実在のさらになたに超越してあるのだが」(プラトン『国家』《下》藤沢令夫訳、岩波文庫、1995年、84-85頁参照。)

<sup>295</sup> これは例えば、論理的に矛盾するものは、存在しない、といったように、論理としてのロゴスのほうが存在についての判断に対して基準となる事態をさすと考えられる。

<sup>296</sup> アリストテレス『形而上学』第12巻第三章によれば、実体は、以下のように言われる。「実体は三つある。(1) その一つは質料で、その現われにおいては《これ》として存在している。・・・(2) そのつぎはフィシスで、これはすでに《これ》として存在している者であり、(これに向かつての生成が)まさにこれに向かつてであったところの《これ》なる一定の状態(ヘクシス)である。(3) さらに第三は、これら両者からなる個別的な実体、たとえば、ソクラテスまたはカリアスである。ところで、ある事物の場合には、《これ》は、両者の結合した実体から離れては存在していない、たとえば家の形相がそうである。」(アリストテレス『形而上学』《下》出隆訳、岩波文庫、2000年、139頁参照)

ロゴスの概念の変遷から生じたものと見る。「ウーシア」という言葉は、「哲学的な概念としては持続的な現前性」(EM148)を意味するが、この「ウーシア」は、時の流れの中で「哲学における支配的な概念語となってもなお」その根源的な意味である「事物的に存在している財産」という意味と「そのうちで前もって示されていた存在解釈の軌道」を同時に保持していたのだが、それも長くは続かず、「実体 (substantia)」という意味への「解釈のし直しが始まり」、それが「今日にいたるまで通用している」のであり、今日では、そこからギリシア哲学が解釈されるため、ギリシア哲学についての理解が「根本から誤ったものとされる」ことになるのだとする (EM148)。つまり、ピュシスとしての存在の忘却の中で、ギリシア以来の存在の根本概念は、この「持続的な現前性」としての「ウーシア」であったとされて、そこからギリシア哲学が解釈されることになるが、それは、ハイデガーの見るところによれば、誤解であり、本来のギリシア哲学の根本の存在概念は、あくまでピュシスとしての存在概念にあると見るのである。

ハイデガーは、原初的な存在理解をピュシスとしての存在概念とみて、存在の歴史を、プラトンの真理論に端を発してニーチェに至る、原初からの離反の歴史と捉えているわけである。こうした試みの背景には、「存在を忘却してただ存在者だけを扱うこと」(EM155)のうちに「ニヒリズムの働きの場所」をみて、この存在忘却をその根本から克服しようとする意図があったといえる<sup>297</sup>。こうしたニヒリズム克服の意図にもとづいてこそ、ハイデガーは、古代ギリシアにおける始まりにおいては、存在はその生成も現象への立ち現われも、存在者への指示も、収集としてのロゴスも、すべてを統べているピュシスとして理解されていたのだとして、その原初的な存在理解の内実とその歴史的な変遷を、露わにしようとしていたのであった。ここでハイデガーが与えた「立ち現れるもの」としてのピュシスについての定義とその存在の歴史への洞察は、その後も、維持され、さまざまな場において披瀝されていくこととなる<sup>298</sup>。

### C. 「ピュシスの本質と概念とについて。アリストテレス『自然学』B,1」論文 (1939 年)におけるピュシス概念

ハイデガーは、『形而上学入門』からさらに 4 年たった 1939 年、再び、アリストテレスの『自然学』を扱った論文を発表する。この論文において、私たちは、ハイデガーが、運動の原理としてのピュシスについて、B 巻第一章のテキストを忠実に解釈するなかで、運動の原理 (アルケー) ということが何を意味するのかについて、さらに踏み込んで解釈を進めているのを見ることができるのである。

ハイデガーは、この論文の導入部において、現在においても *Natur* の語が、精神や歴史

<sup>297</sup> ハイデガーは、「存在への問いのうちで、はっきりと、無の限界まで進み、無を存在の問いへと引き入れること」、このことが、「ニヒリズムの真の克服のための第一の、そして唯一の実りある歩み」(EM155)であると語っている。ハイデガーが、1936 年から 45 年にかけて連続的に行ったニーチェとの対決も、こうした意図によるものと考えられる。Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche, I, II, Neske*, 1998.

<sup>298</sup> 例えば、渡邊二郎の研究によれば、1936 年から 1938 年にかけて執筆された草稿『哲学への寄与』においても、同様の見方が指摘されている。(渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社、2008 年、217 頁—235 頁参照。)



といったものと対立的に用いられる一方で、歴史の Natur、人間の Natur、精神の Natur といったように「自然本性」つまりは「本質」をも意味しうること、またヘルダーリンの「あたたかも祭りの日に・・・」という詩においては Natur は、ギリシア的な基本元素としての火、土、水、空気の「諸エレメント」も、「人間的なもの」も、「神々」をも越えているものとして歌われていることを指摘したあと、ギリシア的な意味でのピュシス（自然）を主題的に扱ったアリストテレスの『自然学』こそは、「隠された、それゆえ十分に思索されていない、西洋哲学の根本書」（GA9,242）であるとして、その解釈を開始する。

ハイデガーはまず『自然学』A巻二章の、「私たちにとっては、ピュシスによって存在するものどものすべてを、あるいはすくなくともそのあるものを、動くものであると前提しておこう」（GA9,243）としている箇所を引用しつつ、アリストテレスはピュシスの本質を運動性において見ており、それゆえ『自然学』全体において「核となっている問い」は、「運動の本質の規定」であったことを指摘し（GA9,243）、ついで、B巻の第一章を順を追って解釈する<sup>299</sup>。そこでも「自然的に存在するものどものおのおのは、それ自らのうちにその運動および静止のアルケーをもっている」とされている。このように、ここで探求されるピュシスとは、第一義的には「運動<sup>300</sup>のアルケー」（GA9,247,250）なのである。

アリストテレスは、存在者をピュシスから存在するものと、他の諸原因によって存在するものに区別する。ハイデガーは、ここでの「原因」は、作用する効果としての因果性のことではなく、「ある一つの存在者が、まさしくそれであるものであるということに、責を負っているかのものを意味している」（GA9,245）とする。ここでは人工物のように「ピュシスからではなく集まり、ひとつの状態や状況において立てられるものに対して」、「ピュシスから」存在するもの、すなわち「自らによって自らのうちに立場を持つもの」が区別されているのであり、古代ギリシア人においては、「人間は決して主観ではなく」（GA9,246）、したがって主観に対して立つ対象すなわち客観といった区別もなかったことが指摘される。そして、ピュシスから存在しているものは、「運動と静止にいての発出的な指令（アルケー）を自分自身のうちにもつ」（GA9,246）のであり、翻ってピュシスとは、「アルケー」であり、それも「アルケーを自分自身のうちに持つ」ところの「動かされるもの」の「運動と静止のための発出と運動と静止についての指令」としての「アルケー」（GA9,247）であると考えられていることが指摘される。

---

<sup>299</sup> この箇所が選ばれた理由は、ハイデガーによれば、『自然学』第2巻第一章（192b8－193b21）において、「アリストテレスは、あらゆる後から来る Natur という語の本質の解釈を担い、また導いているピュシスという語の解釈を与えている」からである（GA9,243）。『自然学』のギリシア語原文については、Aristotle, *Physics*, Book1-4, Loeb Classical Library, 1957 を、邦訳については、『アリストテレス全集3 自然学』、出隆訳、岩波書店、1976 年を参照させていただいた。

<sup>300</sup> ここでの運動とは、場所移動、静止、増減、状態変化を含む広い意味を持つ。（Vgl. GA 9, 246）。ハイデガーは、こうした広い意味での運動の中には、可能態から現実態への変化も含まれる。この運動に従ったデュナミスおよびエネルゲイアについては、ハイデガーは、1931 年夏学期のアリストテレス『形而上学』第9巻1-3章についての講義において主題的に扱っている（Vgl. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd.33. Vittorio Klostermann, 2006.）

たとえば「植物」は、「発芽し、成長し、開けたところへと伸びてゆくが、同時に閉ざされたところで根を堅固にし、その足場を得ることでその根元にもどってゆく」のだが、そのような運動においてそのアルケーとして見て取られるのが、ピュシスである。こうしたピュシスは「自らを展開しつつある立ち現われ」であり、また「それ自体、自らの中へと戻り行くことである」ような「生き続ける働き(Wesung)<sup>301</sup>」の仕方であるが、ハイデガーは、こうした働きは、「何かあるものを駆り立てる何らかの適当な《モーター》として考えられてはならない」し、また「事物的に存在して、何らかの調節をしている《組織する者》でもない」(GA9,254)とする。またハイデガーによれば、「有機体的なもの」あるいは「有機体」といった概念も、「純粹に近代的な、機械的・技術的概念」(GA9,255)であって、ギリシア的なピュシス概念とは異なるものであるとされる。ハイデガーの解釈によれば、ここでのアリストテレス的な理解における運動の本質は、最終現実態としてのエンテレケイアにあり、自らのうちに運動の原理をもつ存在者がそこへと向かって運動するところの、固有のあるべき完成であるもの、目的であるものが、その運動を動かしているもの、すなわち運動のアルケーであり、ピュシスなのである。

次いでハイデガーは、「ピュシスを持つものは、すべてウーシアである」(192b32)というアリストテレスの言葉を解釈しつつ「ピュシスはウーシアとして、すなわち現前する働きのその仕方として理解」されているとし(GA9,261)、ウーシアを実体や本質性ではなく、「存在者性(Seiendheit)」と訳す。さて、アリストテレスによれば、ウーシアは、モルフェー(形)とヒュレー(質料)を具えたものである<sup>302</sup>。アリストテレスは、「ピュシス」は、「自らの中に運動と変化のアルケーを持っているものどものそれぞれにとって基体となっているヒュレー(質料)」であると言えるだけでなく、「ピュシス」は、「ロゴスに従った<sup>303</sup>モルフェー(形)でありエイドス(形相)」でもあるとし(193a28・31)、さらに「モルフェーのほうが、ヒュレーより多くピュシスである。というのも、おのおのの事物は、デュナミス(可能態)においてあるときよりも、エンテレケイア(最終現実態)にあるときのほうが、より多くまさにそのものであると言われるからである」(193b6-8)としている。ハイデガーは、これを、「モルフェー(形)」はその事物が運動においてそこへと向かうその終わりと与えているものである以上、デュナミスに先立っており、「その本質においてエンテレ

<sup>301</sup> ここでは、渡邊二郎の提案に従い、die Wesung の語を《生き続ける働き》と訳す。その含意については、渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社、2008年、175頁―177頁参照。

<sup>302</sup> アリストテレスは、『形而上学』第七卷第三章において、ウーシア(実体)には、1. ものの本質、2. 普遍的なもの、3. 類、4. それぞれの事物の基体、の四つの意味があり、このうち事物の基体とは、(1) 質料(ヒュレー)、(2) 型式(モルフェー)、(3) それらの両者からなるもの、であり、「ここに私が質料とっているのは、たとえば銅像について言えば、青銅がそれであり、型式というのは、その形像(イデア)のかたであり、両者からなるものというのは、これらの結合体なる銅像のことである。――したがって、もしも形相が質料よりも先であり、より多く真に存在するものであるならば、同じ理由によって、形相はまた、形相と質料との結合体よりもより先のものであろう」としている。(アリストテレス『形而上学』(上) 出隆訳、岩波文庫 2000年、230-231頁参照。)

<sup>303</sup> 岩波書店の出隆訳では、ここで「ロゴスにしたがった」と直訳した箇所、「説明方式における」と訳されている。ここでは、実際にはモルフェーは個物から分離することはできないが、概念上は区別できる、つまりは説明の上では個物におけるモルフェーを取り出すことができるという意味であろうと思われる。

ケア、つまり、より多くウーシアであるから」、「より多くピュシス」すなわち「自体的に動かされるものの存在」であると言われるのだと解釈している（GA9,287）。

また、アリストテレスが「人間は人間から生まれる」が、「寝台は寝台から生まれるのではない」とし、さらに「生成の意味で言われるピュシスは、ピュシスへの道である」（193b14）とする箇所において、ハイデガーは、「自ら・自身を・作り出すこととしてのピュシス」（GA9,289）の「生成—性格」、すなわち「道」として、「途上」としてのピュシス性格について解釈する。ピュシスの生成性格とは、例えば、人は、成長しては次世代を生み出してまた老いてゆくが、その次世代の人また、個人として最終現実態に至って静止しているといったことはなく、成長して、次世代を生み出して、死んでゆくといったことである。こうした生成性格としてのピュシスについて、ハイデガーは、「ピュシスは、ピュシスからピュシスへの道（ホドス）である——自らを立てつつあるものの、そこから送り出すものとしての自分自身へのひとつの途上であり、またこのことはそれゆえ、用意し提示すること（*Gestellung*）自体が、自らを立てつつまたそこから送り出すもののあり方に由来するということである」（GA9,292）とし、さらに「ピュシスは、立ち現れることへの立ち現われることとしての歩み（*Gang*）であり、それでいて立ち現われというものが留まっているところの自らのうちへと一戻って一行くことである」（GA9,293）とし、「生成としてのモルフェー（形）はホドス（道）である、すなわち《まだない》から《もはやない》への途上である」（GA9,297）と解釈している。

このようにして、解釈の出発点であった「自体的に動かされるものの運動のアルケーとしてのピュシス」、すなわち「自ら自身から動かされるものの運動性についての発出的な指令としてのピュシス」概念は、運動のアルケー概念を介して、運動のその目指すところとして、あるいは、運動の生成のその途上においてつねにその道において運動のアルケーをなしているところの、モルフェーの概念と結びつく。ハイデガーは、モルフェー（形）が、「そのうちでエイドス（形相）が自らによって自らを現前する働きへともたらす」ということのうちに固有性を持つものである限りは、「モルフェーは、アルケーとしてのピュシスの本質であり、またアルケーは、モルフェーとしてのピュシスの本質である」（GA9,298）と解釈するのである。

ハイデガーは、こうしたアリストテレスにおけるピュシス概念について、「けれども、ピュシスについてのこの最初の思惟的に完結した概念的把握は、またすでに、アナクシマン드로スとヘラクレイトスとパルメニデスの言葉のうちで私たちになお保存されているようなピュシスの本質の原初的な、またしたがって最高の思索的な企投の最後の余韻なのである」（GA9,242）として、さらにこのあと、ヘラクレイトスの言葉の解釈によって、再び、「立ち現われ」をその基本的な意味として持つ原初的なピュシス概念のより深い把握へと迫ろうとするのである。

#### D. 1943年夏学期『ヘラクレイトス講義』における存在としてのピュシス

ハイデガーは、ヘラクレイトスについての二つの逸話を紹介することからこの講義を開始

している。一つめは、『ヒューマニズム書簡』においても引用された逸話であり、ヘラクレイトスのもとを訪ねた見知らぬ人々が、ヘラクレイトスがパン焼きかまどで身を暖めているのを見て、立ち止まったところ、ヘラクレイトスは彼らに中に入るようにと呼びかけ、「ここにも神々は現前しつつあるのだから」と言った、というものである（GA55,6）<sup>304</sup>。二つめは、ヘラクレイトスが、アルテミス神殿に退いて、子どもたちとさいころ遊びに興じており、周りに立っていた同郷のエペソス人たちに、「君たちと一緒にポリスのことで労苦するよりも、これをするほうがよりよい」と言ったという逸話である（GA55,10）。

ハイデガーは、「二つのヘラクレイトスについての物語は、異なる仕方と明瞭さにもかかわらず、思索者の思索のうちで神々の近さというものが続べていることを示している」（GA55,13）と指摘し、ここでヘラクレイトスとその神殿に退いていたとされるアルテミスは、狩猟の女神であることから、この女神を「ピュシスの女神」とであると解釈し（GA55,16）、ヘラクレイトスの思索における神々への近さを、ピュシスと関係づける。

ハイデガーは、「ピュシスという言葉は、開けたところへ、また開けた自由な場へとみずから立ち現れること、立ち現われたところにおける立ち現われと現象、現象のうちで開けた自由な場に自らを与えること、その際、それでいて規則に従うことを意味している」（GA55,25）とする。そしてさらに、ヘラクレイトスの断片「決して没することのないものを、いかにして誰かが気づかないままでいられるだろうか（τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι）」（GA55,44）を取上げ、ピュシスとの関連のなかでこれを解釈してゆく。というのも、「決して没することのないもの」とは、没したことはないものということではなく、むしろ太陽が夕べには没するが翌朝にはまた昇ってくるように、「たえず立ち現れること」としての「ピュシス」を意味すると考えることも可能であり、また実際、原初の思索家たちが自然哲学者たちと呼ばれていることから明らかなように、彼らは、まさにピュシスの本質を探究することを課題として思索したしていたのであり、「ピュシスこそが、原初的な思索家の言葉のうちの根本語」（GA55,87）であることから、この断片をピュシスとの関連の内では解釈することがギリシア的な考えに添うことだとハイデガーは考えるのである。

ハイデガーは、「ピュシスすなわち純粋な立ち現れること（Aufgehen）は、単に私たちがそう呼ぶような自然によって抽象された狭い領域に基づくのではないし、また、ピュシスは、あとになってはじめて人間と神々に、本質傾向として転用されたのでもない」のであって、「ピュシスは、その内部で、前もって大地と天空、海と山、樹木と獣、人間と神が立ち現われ、また立ち現れるものとして、そのような仕方ですらを示すものを名指しており、それゆえそれらのものは、ピュシスへと見やる連関のうちで、《存在者》と呼ばれうるのである」としている（GA55,88）。ハイデガーによれば、「ピュシスの光の中で、ギリシア人にとっては、私たちがそういうところの自然の経過が、その《立ち現われ》の仕方において、はじめて見えるようになる」のである（GA55,88）。

ハイデガーは、このように解釈したあとで、この立ち現われることとしてのピュシス解釈

<sup>304</sup> Vgl. Marin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.55, Vittorio Klostermann, 1994. 以下、この書物からの引用は、（GA55,頁数）において示す。

に一見矛盾すると思われるヘラクレイトスのピュシスについてのよく知られた断片《φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ》を取上げて、検討する。これは、通常、「自然は隠れることを好む」と訳されるものであるが、これをハイデガーは、あくまでもピュシスは「立ち現れること」を意味すると解して、「立ち現れることは、自らを覆蔵することに好意を贈る (Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst)」と訳している (GA55,110)。

確かに、先にも見たように、「立ち現れること」と「没すること」とは、一つの連続のなかで生起することであり、二つはあらゆる自然的存在者において私たちが、常に経験していることではある。例えばハイデガーも指摘するように、「春になって芽吹き花咲くものは、やがて実が熟し、それから消え去ってゆく」(GA55,117) といったことは、自然の内で毎年繰り返されており、またそれを私たちは、通常の出来事として眺めているのである。しかしながら、ハイデガーが、ヘラクレイトスのこの断片において思索しなければならないと考えているのは、こうしたことではない。この断片においては、立ち現われまた消え去るということよりも、「立ち現われること」それ自体を、「没することに対してひとつの本質的な関係のうちに立つもの」として思索することが要求されている。つまり、立ち現れることは、形象を用いて言うならば、泉の水が、豊かにあふれ出ているその立ち現われのもとで、地下の隠れたところにおいて水脈がその泉の水を豊かに供給し、泉での水のあふれという立ち現われを不可分な形で支えているように、「立ち現れることとしての自らの本質の内に何らかのしかたで没することが存している」という事態を思索しようとしているのだ、とハイデガーはいうのである (GA55,127)。

ここでハイデガーは、「私たちは、φιλεῖν という言葉を好意 (die Gunst) として、また喜んで惜しみなく与えること (das Gönnen) として理解する」(GA55,136) とし、「立ち現れること」は、「それが立ち現れることである限りは、自らを閉ざすものに、この自らを閉ざすものが立ち現れることの固有の本質において生き生きとあり続けることを、喜んで惜しみなく与える」のであり、また「自らを閉ざすもの」は、「自らを閉ざすものである限りにおいて、立ち現れることに、この立ち現れることが自らを閉ざすことの固有の本質に基づいて生き生きとあり続けることを喜んで惜しみなく与える」としている (GA55,136)。そして、「好意は、ここでは、本質を他者に与えるという保証を交互に喜んで惜しみなく与えることであり、そのような喜んで惜しみなく与えられた保証のうちに、本質の統一性が保証されており、その本質が、ピュシスという名で呼ばれているものである」(GA55,136) と解釈している。

## 二. 神的なもの、聖なるものとピュシス概念——ヘルダーリンの詩「あたかも、祭りの日の・・・」解釈

次に、私たちは、先に見たピュシス概念についての論文と同時期の、1939 年と 1940 年にしばしば行われ、1941 年に出版されたハイデガーによるヘルダーリンの詩『あたかも、

祭りの日の・・・』についての講演<sup>305</sup>を取上げる。

ヘルダーリンは、この詩において、稲妻や川の流れ、葡萄を实らせる天からの恵みである雨、生き生きと草木の生長する大地といったさまざまな自然事象をうたい、さらにそれらを「不可思議に遍在しつつ軽やかに抱いて育む」「力強い、神々しく美しい自然」をうたう。そして、「私が見たもの、聖なるものが私の言葉とならねばならぬ」とし、「自然」を「諸々の時間よりも古い、かつ西や東の神々に優るものそのもの」と呼ぶ（EH49-50）。

ハイデガーは、「ヘルダーリンの言葉《自然》は、この詩のなかでは、原初的な根本語であるピュシスの隠された真理にしたがって、自然の本質をうたっている」（EH57）とし、ここでのピュシスとしての自然は「生長すること（Wachstum）」を意味し、それはつまりは「発することと立ち現れること、自らを開くこと」であり、この「自らを開くこと」は、「立ち現れつつ同時に発することへと戻り行く」のであり、また、「そのつど現前するものに現前する働きを与えるもののうちで、自らを閉ざす」のだとされる（EH56）。さらに「ピュシスは、光の開けた明るみの立ち現われであり、それゆえ光の源であり、もろもろの場所である」（EH56-57）とハイデガーは言う。そして、ハイデガーは、ヘルダーリンの詩句「しかし今や夜が明ける！私は待ち焦がれ、夜明けを見た／そして私が見たもの、聖なるものが私の言葉とならねばならぬ」（EH57）を引用し、「詩人的に名指すこととは、（名を）呼ばれたもの自身が、自らの本質にもとづいて詩人に語るようにと強いるということを行う」のであり、「そのように強いられて、ヘルダーリンは自然を《聖なるもの》と名指す」という（EH58）。

ハイデガーはさらに、ヘルダーリンの「父の光、その純粋な光は焦がすことをせず／深く震撼し、神の苦しみを共に苦しみつつ、永遠の心は、それでもしっかりととどまる」（EH73）との詩句を引用しつつ、「永遠の心」という表現が、ヘルダーリンの全詩作中ただ一度だけ用いられていることばであることを指摘したあと、「聖なるものは、自らの根源において《確固たる掟》であり、そのうちであらゆる現実的なもののあらゆる関係が媒介されるところの、かの《厳密な媒介性》」であり、このような「聖なるものが、切なる愛情のこもった性質（Innigkeit）それ自体、すなわち《心》」（EH73）であると解釈している。ここでの《心》について、ハイデガーはさらなる解釈を展開しているわけではないが、このようなハイデガーの解釈からするならば、この表現が、単に「聖なるもの」あるいは自然の概念を擬人化し、心を持つものとして表現したというような意味合いで受け取られていると考えてはならないであろう。むしろ、「聖なるもの」が、こうした「切なる愛情のこもった性質それ自体」としての「心」を持つからこそ、こうしたものによって生を与えられ、そしてそうした「聖なるもの」を歌うことのできる心といったものが人間にも、与えられているのであって、むしろ人間の持つ《心》よりもより根源的な意味での《心》すなわち、そこから人間のうちに働く道徳法則の源になりうる確固たる掟も、人間の抱くことの出来る愛の根源となっている

<sup>305</sup> Vgl. Martin Heidegger, «Wie wenn am Feiertage...», in Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Vittorio Klossgermann, 1996, S.49-77.以下、この書物からの引用は、（EH 頁数）によって示す。邦訳としては、ハイデッガー『ヘルダーリン詩の解明』土田貞夫、竹内豊治他訳、理想社 1980 年、72-117 頁所収を参照させていただいた。

であろうような、万物にその固有性を与え、その存在を保持し、その固有な存在の立ち現われと展開と存続を支える切なる愛情も、ともに発してくるところのものを表現する言葉として、《永遠の心》という言葉が受け取られ、詩の中へと齎されたのだ、と考えるべきであろう。

このように、ピュシスは、ヘルダーリンの詩の解釈においては、詩人のうたう自然として、またさらには聖なるものとして、ハイデガーによって、ギリシア的な神々をも超えた高い聖性と、豊かな内容を与えられることとなるのである。

ハイデガーは、『ヒューマニズム書簡』(1947)において、「存在の真理に基づいてはじめて、聖なるものの本質が思索されうる。聖なるものの本質に基づいてはじめて神性の本質が思索されうる。神性の本質の光のうちではじめて《神》という言葉が何を名指すべきかが思索されうるし、また言われ得る」<sup>306</sup>としていた。こうした言葉に込められたハイデガーの見通しは、これまで見てきた、ピュシスとしての存在概念の内実を踏まえることで、はじめて明らかになるものと言えるであろう。ピュシスとしての存在概念は、これまで見てきたことを踏まえるならば、人間をも、他の生あるものすべてをも統べているものであり、人間には人間にその固有の自然本性を贈り、また他の自然物に対してもそれぞれのその固有の自然本性を贈り、それらが互いに自らの本質を露わにしつつ立ち現われて世界を形成し生き生きとあり続けるようにと、自らは隠れつつ、それでいて、あらゆる存在者に恵みと好意を与えているものであった。こうしたものこそは、詩人が聖なるものとも呼びうるべき自然であり、神性の本質をなす働きそのものであり、こうした神性の生き続ける働きが、何らかの形で私たちに現前してきたとき、それを人間は、神として名指すのだ、というのが、ハイデガーの見通しであったと考えられるのである。

## 第二節 『シェリング講義』と『哲学への寄与』における奥深い存在 (Seyn) との関係について

既に見たように、ハイデガーは、『哲学への寄与』においては、これまでの Sein という存在の表記の仕方とは別に、Seyn という表記の仕方を用いていた。ハイデガーは、「存在者とは何か」と、「存在者性としての存在 (Sein) を問うのが」「主導的な問い (Leitfrage)」であるのに対して、「奥深い存在 (Seyn) の真理とは何か」と問うのが、「根本の問い (Grundfrage)」であるとして両者を区別し、かつ、「存在 (Sein) と奥深い存在 (Seyn) は同じであり、それでいて、根本的に異なっている」(GA65,171)としていた。そして、この『哲学への寄与』においては、主として Seyn という表記を用いつつ、「存在 (Sein) への問いは、いまや、奥深い存在 (Seyn) の真理への問いとなる。真理の本質は、いまや、奥深い存在の生き続ける働きに基づいて、自らを秘め隠すものの開けた明るみとして、またそれでもって奥深い存在自身の本質への聴従帰属として問われうる」(GA65,428)とする。本節では、こうした Seyn の内実を、『哲学への寄与』(1936-38年)と同時期の1936年夏

<sup>306</sup> Vgl. Martin Heidegger, Über den Humanismus, Vittorio Klostermann, 2000. S 43.

学期のシェリングの『人間的自由の本質について』（以下、『自由論』と略称）講義でのシェリングにおける存在の接合構造の概略とそれへのハイデガーの解釈とを参照したあと（一）、『哲学への寄与』におけるハイデガー自身の *Seyn* についての記述を取上げて、シェリングの思想との関連を考慮しつつ解釈を試みることにしたい<sup>307</sup>

## 一、『シェリング講義』における存在の接合構造の概略とそれについてのハイデガーの解釈

### A. シェリング『自由論』の概要

ハイデガーが取上げたシェリングの『自由論』（1809）とは、どのような書物であろうか。私たちは先ず、この書物の概略を、ハイデガーの存在への問いと関連する限りにおいて、見ておかななくてはならない。

さて、この書物の正式な題名は、『人間的自由の本質およびそれと関連する諸対象に関する哲学的諸探究』<sup>308</sup>であり、人間的自由は、単に人間の問題として扱われているのではなくて、神、人間、世界、といったものの全体の関係を問うなかで、どのように人間の自由は位置付けられるのか、という問題意識のもとで、扱われている。

シェリングは先ず、序論において「自由と哲学体系との関連」について考察し、「汎神論が、神の内での諸事物の内在の教説を示すものに他ならないとするなら、あらゆる理性的見方は、何らかの意味で、この教説に引き付けられるということは、おそらく否定されえないだろう」（WF48）として、自らも、「諸事物の神のうちでの内在」という意味での汎神論の立場に立つことを表明している。その際シェリングは、「神から諸事物が帰結することは、神のひとつの自己啓示」（WF57）と見る。また、「神は、神に似た者のうちでのみ、すなわち自ら自身から行為する自由な存在者においてのみ、顕わになることができる」として、神の似姿として人間を捉え、その自由を神の自己啓示との関連において捉えている（Vgl.WF57）。このことから明らかなように、「神のうちにおける内在」と、人間の「自由」という二つの概念は、シェリングによれば、矛盾するものではないのであって、むしろ、「まさに自由なもののみが、自由である限りにおいて神のうちにある」と考えることができるのだとされるのである（WF58）。

次にシェリングは、本論において、「神以前あるいは神以外には、何も存在しないのだから

---

<sup>307</sup> 渡邊二郎は、『哲学への寄与』と『シェリング講義』が同時期に取り組みされたものであることを指摘しつつ、「ちょうど相重なる時期に、ハイデッガーが、シェリングと取り組み、また、みずからの新たな思索的境涯に突き進みつつあったということは、当然、なんらかの形で、この二つの事柄のうちにに関連する点のあることを予想させたがってまた、シェリングとハイデッガーという二人の哲学者の思索に、相重なり合う部分のあることを当然ながら予想させるのである」として、ハイデッガーが「形而上学」に対して「根本的に批判的」であることは「言うまでもない」ものの「存在と神」の関係に関わる問題意識に共通性が存することを指摘している。（「シェリングとハイデッガー 存在と神」『渡邊二郎著作集第8巻』2011年、筑摩書房、134-149頁参照。）

<sup>308</sup> Vgl.F.W.J.Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, 1999.以下、この書物からの引用は、（WF 頁数）にて示すこととする。なお、邦訳としては、『世界の名著 フィヒテ シェリング』中央公論社、1997年、391-500頁所収の渡邊二郎訳「人間的自由の本質およびそれと関連する諸対象に関する哲学的諸探究」を参照させていただきつつ、訳出させていただいた。



ら、神は、自らの現実存在の根拠を、自ら自身のうちに持つのでなければならない」とし、「神が自ら自身のうちに持っている神の現実存在の根拠は、絶対的に見て取られた神ではなく、つまりは現実存在している限りの神ではない」のであって、「ただ現実存在の根拠であるだけ」であり、それは、「神のうちに於ける、神の自然、つまり、なるほど神から切り離すことのできないものであるが、それでいて神とは区別される存在者」であるとする（WF70）。このように、「神は、自らのうちに、自らの現実存在の内的な根拠を持っている」（WF71）と考えられるが、その際、神のうちなる根拠と現実存在とは、根拠なしに現実存在はないが、また神が現実存在しないならば、その根拠も、根拠として存在し得ない、という意味で、相互に他を前提していると考えられている。

さて、シェリングは、さらに諸事物の神における内在についても、ただ諸事物が神のうちに包み込まれているという意味での内在の概念ではなくて、「生成の概念」こそが、「唯一の諸事物の本性にふさわしい概念」であるとし、「諸事物は、その根拠を、神自身のうちに」しかし、「神自身ではないもののうちに」つまり、神のうちにありつつも現実存在する神とは区別される根拠のうちに持つとする（WF 71）。この根拠すなわち「原初的な自然」は、「神の現実存在のための永遠の根拠に他ならない」ので、「自ら自身のうちに、閉鎖されているにもかかわらず、神の本質を、いわば深みの暗闇の中で光り輝く生のきらめきとして、含んでいる」（WF 74）とされる。この「原初的な自然のうちに定立された光」が根拠の内に在る「自ら自身のうちへと戻ろうとする憧憬」を、「諸力の分離へと（暗さの放棄へと）向かうように刺激し、まさにこの諸力の分離において、区別されたものの内で閉ざされた統一性すなわち、隠された光のきらめきを浮かび上がらせ、このような仕方ではじめて、なんらかの概念的なものと個別的なものが、成立する」（WF 75）とされる。（これが、神のうちから、個別的なものが生じてくる個別化の原理である。）それは、「外的な表象によるのではなくて、成立するものが、自然のなかへと形成されることによって、あるいはより正しくは、悟性が、分離された根拠の内で隠された統一あるいは理念を目立たせることによって目ざめさせることを通して」成立するとされる（WF 75）。自然の内で発生するあらゆる存在者、すなわち諸事物は、根拠に由来するがゆえにまだ暗い、盲目的な意志としての被造物の我意という根拠の原理と、これに対抗し、我意を自らの道具として使用する普遍意志としての悟性の光の原理という二重の原理を含んでいると考えられている。人間以外の諸事物のうちでは、この二重の原理は統一されて、我意は、普遍意志に従属しているのだが、このうち、人間だけが、この二つの原理の分離可能性を持つのであり、このことによって、自らの我意を、自主的に普遍意志へと従属させ、両者を統一する精神の自由の可能性を持つと同時に、自らの我意を普遍意志への従属から分離して、転倒させ、我意を普遍意志の上に置くことを意志する可能性をも持つとされる。シェリングは、「それゆえ人間の意志においては、精神的となった自我性が（精神は光の上に立つのだから）、光から分離してゆくということが起るのであって、つまり、神のうちでは分かち難く結び合っていた二原理の分解が起るのである。これと反対に、人間の我意が、中心意志の姿で、根拠のうちに留まり、その結果、二原理の神的な関係が成り立っている場合には、（つまり、意志が、自然の中心にあつて、

光を超えて自分を高めるようなことは決してせずに、光の下にあって、あくまで基底として根拠の内にとどまっているようなときには)、そして、自分固有の原理を普遍的な原理から区分しようとする不和の精神のかわりに、愛の精神が、人間の内に支配している場合には、意志は、神的なありさまと秩序において、存在することになる」とするのである(WF79)。このような、人間における、「諸原理の積極的な転倒もしくは逆転」(WF81)を「悪」であるとシェリングは捉え、人間は、「善と悪とに向かう自己運動の源泉を、等しく、自分のうちにもつ」のであり、「人間のうちの諸原理の紐帯は、必然的なものではなくて、ひとつの自由な紐帯」なのだとする(WF89)。人間の自由の本質とは、シェリングに依れば、こうした存在全体の構造の中で位置付けられた、「善と悪との能力」(WF64)なのである。

さて、シェリングは、こうした神のうちでの一切の根拠に先立つものを、「没根拠(Ungrund)」(WF129)と呼ぶ。この「没根拠」は、「同時に」根拠と現実存在の「両者であるのではなく」、根拠と現実存在の両者において「等しい仕方で全体」であり、「一つの固有の存在者」であるという仕方で存在しているとされる(WF129)。この没根拠が、根拠と現実存在に分かれることによって、シェリングによれば、「生命と愛が存在し、また人格的な現実存在が存在する」ということが生じるとされる(WF129)。そして、「没根拠の中で二元性が生じると愛もまた生じてきて、その愛が、現実存在しようとしているもの(理念的なもの)を現実存在のための根拠と結びつける」のだとする(WF129)。そして、最終的には、人間は、「まったく明らさに移行し、そこに留まる存在者として自らを基礎づけ、原初的な光への憧れはその際には、あらゆる真なるものと善なるものがその明らさの中で明らな意識へと高められることによって溶解されるのであり、偽りやつまりは不純なものは、永遠に暗闇の中へと閉じ込められて、その結果、永遠に自我性の暗い根拠として」「決して顕勢へと現われてくることが出来ない潜勢として後に残る」のだとされる(WF129-130)。そしてシェリングは、こうした最終的な局面においては、「あらゆるものが、精神に従う」のだが、「この精神のうちで、現実存在しようとしているものは、現実存在のための根拠とひとつであり、精神の中で、現実的に両者は同時」であり、いいかえればそうした精神は「両者の絶対的な同一性」であるとされる(WF130)。そして、この精神を超えた、原初的な没根拠のは、「もはや無差別ではなく」「かといって二つの原理の同一性でもなくて、普遍的な、一切のものに対して等しく、それでいて何物によっても捉われない統一性であり、あらゆる者から自由で、それでいてあらゆるものを貫いて働く仁慈であり、一言で言うと、すべてのもののうちですべてである愛である」(WF130)とされる。このようにしてシェリングは、無差別の没根拠から、最終的には愛の神が自らを啓示するという世界を想定していたのであった。

## B. 1936年夏学期『シェリング講義』<sup>309</sup>におけるハイデガーの解釈

<sup>309</sup> Vgl. Martin Heidegger, Schellings Abhandlung Über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809), Max Niemeyer, 1995, この書物からの引用は、以下、(SA 頁数)において示す。邦訳としては、マルティン・ハイデガー『シェリング講義』木田元・迫田健一訳、新書館、1999年、を参照させていただいた。また、ヤスパーズとの往復書簡をもとにした渡邊二郎の研究によれば、ハイデガーがシェリング『自由論』と取り組み始めたのは、「1926年ごろから」であるとされる(『渡邊二郎著作集第8巻』、筑摩書房、2011

さて、ハイデガーは、1936年夏学期の講義において、シェリングの『自由論』を、その最初から、テキストに添って忠実かつ丁寧に解釈している。とはいえ、その解釈にはやはり何ほどこ、当時のハイデガーの存在の思索における問題関心や立場が、反映されているといえるであろう。

ハイデガーは、シェリングの『自由論』においては、「人間は、せいぜいのところ、自由の所有物である。自由は、包括的な、またすべてを貫いている存在者であり、そのうちにおき戻されてはじめて人間が人間になるのである。このことで言いたいのは、人間の本質は、自由に基づいているということである。自由自体は、しかし、あらゆる人間的な存在を凌駕する本来的な存在一般の規定である」(SA11)とする。ここには、すでにハイデガーが、どのように『自由論』を捉えているのかが、端的に表現されている。自由は、人間の所有物なのではなくて、自由が、人間を所有しているのである。人間の本質が、自由に基づいているということも、存在によって、人間が、自由なものとして規定されているということなのである。それは、シェリング自身が、いかに人間を特別な存在者として考えていたかということからすれば一見、恣意的な受け取り方のように見えるのだが、よくよくシェリングの呈示する神と諸事物の全体の接合構造と、そのなかにおける人間の位置づけを考えてみるならば、むしろ妥当な見方といえる<sup>310</sup>であろう。

さて、ここでハイデガーは、シェリングにおける「体系 (das System)」を、「奥深い存在自体の接合構造 (das Gefüge des Seyns selbst)」(SA38)と呼び、必ずしも言葉の上では「存在」が話題となっているわけではないこの書物を、存在の接合構造を論じたものとして扱っている。また、ハイデガーは、自らの新たな存在の思索の方向を模索しつつ書き進めていた同時期の草稿『哲学への寄与』において、これまでの Sein という表記とは異なる Seyn という表記でもって存在について記述している。この二つの事実を考え合わせるなら、当時のハイデガーが、シェリング『自由論』における「体系」を、なんらかの形で自らの存在の思索における存在の真理の構造と関連付けて考えようとしている可能性は、否定されえないといえよう<sup>311</sup>。では、そのシェリングにおける「体系」すなわち「奥深い存在自体の接合構造」とは、いかなるものであると解釈されているのであろうか。また、そうした奥深い存在自体の接合構造といったものが、どのようにして人間に知られうるとシェリングにおいては考えられているのであろうか。

---

年、136頁参照)。実際、ハイデガーは、ヤスパースに宛てた1927年9月27日付けの手紙では、「あなたが私に、シェリング小論集を贈ってくださって以来、『自由論』が私を捕えてもう放さなくなりました」と記している(『ハイデッガー-ヤスパース往復書簡』W・ビーメル/H・ザーナー編、渡邊二郎訳、名古屋大学出版会、1994年、111頁参照)。ただし、翌年の手紙(1928年2月10日付け)では、「シェリングとは、私には目下のところ、もう純粋に実質的に見て、シェリングをこなすことができません。というのも、私は、きわめて読み進むのが遅い読者だからです」(同書122頁)としている。もちろん、ハイデガーが、どこまで私信の中でヤスパースに実際のシェリングに対しての感想を記しているのか、そこにどの程度の社交辞令が混じっているのか、いないのかは、明らかではない。

<sup>310</sup> シェリングは、最終的には「自由なるものとは、自分自身の本質の諸法則に則ってのみ行為し、自分のうちおよびそのいかなる他のものによっても規定されていないもののこと」であり、「内的必然性」は、「それ自身が自由」であるとしている(Vgl.WF101-102)。

<sup>311</sup> ちなみに、『哲学への寄与』でのハイデガー自身による Seyn の6つの継ぎ目(Fuge)は、der Anklang, das Zuspiel, der Sprung, die Gründung, die Zukünftigen, der letzte Gott である。

ハイデガーは、シェリングを含むドイツ観念論においては、根本的に、「哲学は、絶対者の知的直観」(SA52)として捉えられていることを指摘し、シェリングの「私たちは、私たちが、絶対者の内にいるということによって独断論から区別されるのではなくて、私たちが知(Wissen)のうちで思索と存在との絶対的な統一であるということによって独断論から区別されるのであり、それによって、絶対者の存在は知のうちにあり、また絶対者における知のうちに存在があると主張するのである」との言葉を引用する(SA57)。そして、ハイデガーは、「このような知のなかに、知的直観という仕方に従って、絶対者がある。そして、この知は、絶対者の中に在る」というのがシェリングの見方であるとしている(SA57)。シェリングにとっては、体系すなわち奥深い存在の接合構造といったものも、こうした絶対者の知であり、それはそのまま存在であり、神のうちにあり、神の似姿たる人間は、それを知的直観によって顕わにすることができると考えられていたのであり、またそのようにして絶対者を顕わにすることそのものが、シェリングにとっての哲学の営みであったと考えることができるであろう<sup>312</sup>。

さて、こうした知的直観によって明らかにされるのは、すでに見たように、シェリングにおいては、神は、神の中で、その根拠と現実存在との区別を持ち、神の内なる根拠には、いまだ規定されてはいないが、光への憧れ(Sehnsucht)が存し、この憧れのゆえに根拠は、現実存在へと至ろうとするということである。それに応じて、すべての神のうちにある諸事物、すなわち、「あらゆる《存在者(Wesen)<sup>313</sup>》において」も、「その存在者の現実存在(Existenz)と、現実存在の根拠(Grund)とが区別されなければならない」(SA129)と考えられていることをハイデガーは指摘する。ここで「現実存在」は、「現実存在している限りでの存在者自身」であり、「自らから外へと踏み出して、外へと踏み出したことにおいて、自らを啓示しているもの」(SA129)である。また「根拠」とは、「基礎として留まっているもの」、すなわち「根底に横たわっているもの(Grund-lage)、基礎(Unterlage)、基盤(Basis)」であって、「理由(ratio)という意味ではない」(SA129)とされる。

しかし、こうした神における根拠と現実存在の区別の上には、さらにそれらの区別を統一するものとしての精神が存するとされている。シェリングによれば、「神の内での根拠と現実存在との根源的な統一が、永遠の精神」(SA155)であり、とはいえ、この「永遠」とは、静止した「今」ではなく、かといって、神が、永遠に続く時間の経過の中で、神の現実存在に時間的に先立つ根拠から現実存在へと生成してくると考えられているのでもなく、「根源的な同時性」のうちで、「既にあったものと将来的なものが自らを主張し、等根源的に、現

<sup>312</sup> これに対して、ハイデガーは、カントにおいては、こうした絶対者すなわち神が、人間に知的直観によって知られるとは考えられていなかったことを指摘している。ハイデガーは、「カントにとって、神の現存在は、全く疑いのないものであった。カントが言おうと欲したのはただ、私たちには、現実存在するものとして、神を、神の概念の中で考えられた単なる意見によって確信することはできず、また神の概念の諸表象をばらばらにすることによって確信することはできない、ということである。」としていた(SA44)。そしてこのことは、人間の自由についてもいえるのであり、カント以後のドイツ観念論は、こうしたカントの人間の認識の有限性を率直に認める立場を超えて体系の全体を直観しようとするところに成立したと考えられることを、ハイデガーは指摘している。(Vgl.SA47)

<sup>313</sup> ここでは、Wesen は、"das je in sich stehende einzelne Seiende als Ganzes"(Vgl.SA129)であるとされている。よって、存在者と訳した。

在の存在とともに、時間自身の本質の充実として、互いを互いの中へと包み込む」そうした「時間性」すなわち「瞬間」としてのみ把握されるものと捉えられているのだとハイデガーは解釈する（Vgl.SA136）。ハイデガーは、「このような根源的な運動性の統一のうちで、《根拠と現実存在》は、概念把握されるべきである。根拠と現実存在との円環のこの統一が、根源的なものなのである」（SA136）としている。そして、ハイデガーは、さらに、シェリングが、この永遠の精神が、「愛によって動かされている」（SA154）とし、「永遠の精神」は、「まだ最高のものではなく」、「愛が、精神の働きのための運動根拠であるだけでなく、精神の中で統べている本質」なのであり、「愛が最高のもの」であるとしていることを指摘する（SA154）。このように、根源的な愛によって動かされた永遠の精神のうちで、神のうちなる現実存在のための根拠と、現実存在とが、円環運動をするなかで、しだいに、神のうちに根拠としてある諸事物が、現実存在へと生成してくるものと、シェリングでは捉えられているのであり、この点に、ハイデガーは特に注目していると考えられる。というのも、こうした根拠と現実存在とを繋ぐ紐帯が円環運動のなかでしだいに解けてゆき、しだいに高次の諸事物が現われてくるさまを表現する、（おそらくはハイデガーの講義中の板書に基づくと思われる）円環と螺旋からなる図（SA164）が、本文中にことさらに挿入されているからである。

ハイデガーは、シェリングにとっては、「諸事物の諸事物性は、神の本質を啓示するということのうちにある。諸事物の存在は、自ら自身を生成として呈示する、永遠の生成である神の存在（Seyn）を意味している」（SA147）とし、また「現実存在しつつある神の存在（Seyn）は、永遠性と呼ばれる絶対的な時間性という根源的な同時性における生成である。諸事物の存在（Seyn）は、神的な存在（Seyn）が、自らをまだ秘め隠している対立の啓示の中へと特定の仕方では歩み出ることとしてのひとつの生成であり」、「《私たち》が質料として感じ、また見ているもの」は、「凝固した精神である」（SA 148－149）として、神のうちなる諸事物は、根源にある神の精神の凝固したものであるというシェリングの考えを敷衍している。このような制作モデルによらない万物の神からの生成という見方は、ハイデガー自身のピュシスとしての存在概念とも親和性のあるものであることは、言うまでもないであろう。ハイデガーは、「シェリングは、生成として自然の創造を概念把握している」と指摘し（SA161）、「神は、諸事物を作り上げる、白いひげを生やした老いた父としてではなく、その本質に、神自身ではない創造されない自然であるところの根拠が属しているところの生成しつつある神として」捉えられているのであり、「創造された自然は、それが今在るような、私たちが見ているようなものとして理解されるべきではなくて、生成しつつある、創造しつつある自然として、自らが創造されたものであるところの創造するものとして、すなわち産出された自然としての産出する自然として」理解されるべきであるとしている（SA163）。「存在（Seyn）は、したがって作り上げられたものの物的な存在としてではなくて、根拠と現実存在の継ぎ目として理解されなければならない」とされる（SA163）。「作り上げる」という制作モデルで創造の働きを考えると、神のうちなる事物の生成を考えることの違いは何か。これについてハイデガーは、前者の「作り上げることとしての創

造の表象」においては、「創造するものは、自ら自身に留まり、また作られたものを、ただ他者としてのみ立てる」ということになるのに対して、後者では、「創造するもの自身が、創造されたものの中へと自らを創造することとして、またそれでもって創造するもの自身が、創造されたもの自身のうちに留まる」ということに相違を見ている（SA163）。万物の創造における、制作モデルによらない、汎神論的な体系の中での諸事物の生成モデルのシェリングによる呈示は、原初的な存在をピュシス概念にもとめ、人間を含む万物がそこから立ち現われ現前すると同時に自らは隠れるという存在のあり方をそこに見て、主観によって前に立ておいた表象の現前化という見方に繋がる制作モデルには批判的なハイデガーにとって、共感の持てるものであったことは、否めないであろう。

## 二 『哲学への寄与』における Seyn およびハイデガーの存在概念についてのシェリング『自由論』解釈との関連性を考慮に入れた解釈の試み

さて、ハイデガーは、以上見てきたように、シェリング『自由論』の、神と、その神のうちに内在する人間と諸事物とが、それぞれに自らの根拠と現実存在の区別を有しつつそれらを統一する紐帯において、根拠に由来する我意を、神の悟性の光から来る普遍意志のもとに従わせながら現実存在しているさまを、ひとつの「奥深い存在の接合構造」としての体系として捉えて講義しつつ、その同時期に、自らの新たな存在の思索の道筋を、『哲学への寄与』に、草稿の形で、書き記していた。そこではこれまでの Sein と異なる、Seyn という、シェリングの時代の Sein の一般的な表記の仕方を「存在」に対して用いていた。私たちは、この Seyn と表記された存在を、渡邊二郎の提案に従って「奥深い存在」と呼んでいるが、その「奥深い存在」という概念の『哲学への寄与』における内実は、この書物があくまでも草稿の形で書かれ、死後にはじめて公開され、出版されたものであるという事情に基づく特有の難解さのために、いまだ明らかではない。

ここでは、ハイデガーが、あえて「奥深い存在の接合構造」と呼んだ『自由論』における神と、神に内在する諸事物と人間とからなる「体系」の内実を念頭に置きながら、『哲学への寄与』における「奥深い存在」についての記述をいくつか取上げて、その解釈を行ってみたい。

### A. 「奥深い存在」の「自らを秘め隠す働き」について

ハイデガーは、『哲学への寄与』においては、「奥深い存在は、自らを秘め隠す働きのうちで、生き続ける働きをする(Im Sichverbergen west das Seyn)」(BA65,342)といった形で、奥深い存在が、自らを秘め隠す働きをすることを、たびたび強調している。ここで動詞 *wesen* は、単に存在者のように現前性として存在するのではなくて、そうした現前性を支える、見えない、隠れた部分の働きをも含めた存在の働きを表現する際に、ハイデガーが用いる動詞であり、私たちは、これを、渡邊二郎の提案にしたがって、「生き続ける働きをする」と訳している。このような働きは、無論、先に見たピュシスとしての存在の概念にも含まれていることではあるが、『シェリング講義』における、「奥深い存在の接合

構造」をもとに考えるなら、どのようになるであろうか。

振り返ってみるならば、『自由論』においても、神の内において神と区別され、そこから神が現実存在するところの根拠といったものは、それ自体は、やはり、隠れたものであった。さらにいえば、こうした根拠と現実存在との統一をなす永遠の精神、そしてその統一的な円環の運動を動かす愛、そしてそれよりもさらに遡る「没根拠」も、もはや認識し得ないものという意味で、自らは隠れているものともいえる。こうした『自由論』の体系のうちに見出される、Seynの「自らを秘め隠す働き」の側面にハイデガーが注目していたことは、確かであろう。しかしその場合、そこから何が言えるのか。

少なくとも、両者に共通するのは、何かが現われてくるというときには、その現われを支える、それ自体は現われない根拠といったものが、常に見て取られるべきであるという考え方であり、現われ出るもののみでもって存在を理解せず、現われ出るものを、現われ出ることが出来るように支えている根拠の働きを含めてはじめて、存在というものが、十全に捉えられうるという見方であろう。ハイデガーは、常に目の前に立ち現われてくる現前性のみを存在と見る考え方を批判しつつ、存在の、立ち現れると同時に自らを秘め隠す働きをも捉えるべきであることを、たびたび強調するが、『自由論』における「体系」は、まさに、こうした神と人間と諸事物の根拠の部分の視野に入れて考察しているという点において、ハイデガーにとって、自らの存在の見方に共通する面を持つものとして、受け取られ、また対話の相手とされたということは、言えるであろう。しかし、『自由論』においては、人間を含む万物は、あくまでも神のうちに内在するものとして捉えられているのであり、いくらハイデガーが、こうしたものの全体をなす体系を、「奥深い存在の接合構造」と呼んでいるからといっても、ハイデガーにおける「奥深い存在」と、シェリングにおける「神」とは、同じものを指すとは単純に言い得ないことは、当然であろう。とはいえ、『哲学への寄与』においては、他のハイデガーの講義や公刊著作には見られないほど数多く、神あるいは神々といった言葉が用いられている。こうしたハイデガーにおける「神」あるいは「神々」と「奥深い存在」との関係についても、先に見た『自由論』における「奥深い存在の接合構造」のなかに、何か、理解の手がかりはないのかどうかを、次に、探ってみなくてはならない。

## B. 『哲学への寄与』における「奥深い存在」と「神」の関係

『哲学への寄与』のなかで、「奥深い存在」と「神」とは、どのような関係に在るのであるだろうか。ハイデガーは、「奥深い存在は、けっして、神自身の一つの規定ではない。そうではなくて、奥深い存在は、神が、神となること（Götterung）が必要としているかのものであり、それでいて、神からは、完全に区別されたものにとどまっている」（GA65,240）としている。こうした記述は、これだけで読むならば、どのようなことを意味しているのか、不明であるが、もしも先に見たシェリングにおける神のうちの根拠と現実存在との区別といった存在の接合構造を念頭において解釈するならば、以下のようなになるだろう。すなわち、現実存在として立ち現れてくる神と、奥深い存在とは、どこまでも区別されるものではあるが、

神がそこから立ち現れてくるための根拠として、自らを秘め隠す奥深い存在といったものが、必要とされている、と。ここで、「神となること」と訳した *Götterung* は、その際には、シェリングにおいてそうであったように、「神」がいわば「生成する神」として、ハイデガーにおいても捉えられていることを表現しているものと解することができるであろう。

またハイデガーは、「奥深い存在は、神が現れ出ることの振動 (*die Erzitterung des Göttens*)」(GA65,239) であるとも言う。この場合にも、この「振動」を、『自由論』における神のうちにおける、神ならざる根拠と神の現実存在、そして両者のあいだの根源的統一である永遠の精神についてのハイデガーの解釈を念頭において解釈するなら、以下のようなだろう。すなわち、神が現われ出ることと、神がそこから現われ出る根拠とは、永遠の精神によって統一されているのだが、両者は、どちらがどちらに時間的に先立つといった関係ではなく、互いを互いに包み込んでいるものであり、円環的な運動として理解されるが、このような、神が現われ出ることと、その根拠たる奥深い存在が自らを秘め隠そうとすることとのあいだの揺れ動きが、「振動」という言葉で表現されている、と解されるのである。

### C. 『哲学への寄与』における「奥深い存在」と「根拠」との関係

さて、次に、『哲学への寄与』における「奥深い存在」と「根拠」との関係について、ハイデガーがどのように捉えているのかを、見てみたい。

ハイデガーは、「根拠付けられた根拠は、同時に、奥深い存在の裂け目にとっての深淵(*Ab-grund*)であり、また存在者の存在棄却にとっての無根拠 (*Ungrund*) である」(GA65,31) とする。『自由論』では *Ungrund* は、無差別の「没根拠」であったが、ここでは、存在者の存在棄却ということから、存在者が、その自らの立ち現われを支えている自らを秘め隠す存在の働きを忘却し、等閑に付している事態、すなわち、根拠というものを、認めることを否定している状態としての無根拠を指すのではないかと考えられる。

一方で「深淵」については、どうだろうか。シェリングは『自由論』において、ハイデガーも引用していたように、「人間の内には暗闇の原理の全勢力」と、同時に「光の全勢力が存しており」、「人間において、もっとも深い深淵と、最も高い天空が、あるいは両者の中心が存在する」(SA65) としていた。その場合の「深淵」とは、人間における根拠と現実存在とが分裂した状態において、自らの存在の根拠の最深部へと戻ろうとするときの、そのもっとも暗い、我意の原理が働く場であった。しかしここではむしろ、奥深い存在の裂け目とは、根拠と現実存在とのあいだの統一が成されていない場合の区別のことを意味しているのではないかと解される。ハイデガーは、このような形で、現前性としての存在とは隔たった、分裂したものとしての、自らを秘め隠す奥深い存在における根拠から離れた、あるいは根拠を否定したあり方が、「深淵 (*Ab-Grund*)」あるいは「無-根拠 (*Un-Grund*)」といった形で「根拠」という概念に基づいて、そこから根拠付けられるということを、ここで表現していると解することができるように思われる。

以上のように『哲学への寄与』の、不可解な断片は、もしも同時期の『シェリング講義』およびこの講義が扱っていたシェリング『自由論』における「奥深い存在自体の接合構造」



とハイデガーが呼ぶところのものに目を向け、それと対話しつつ読むならば、いくらか、その意味するものを、解しやすくなるように思われるのである。

### 第三節 呼びかけてくるものとしての存在

『哲学への寄与』におけるハイデガーの存在の思索のなかで、特に独自のであるといえるのは、存在と現存在との関係が「呼びかけ」とそれへの聴従帰属という関係として、捉えられているということではないかと思われる。こうした関係においては、まずなによりも、予期できない仕方で襲ってくる、姿の見えない呼びかけが、主導的であるが、同時に呼びかけは、それを聞く者がいてはじめて、「呼びかけ」として認識されうるのであり、その意味で、呼びかけを聞く者は、呼びかけてくるものによって、必要とされている存在者であるということになる。しかしどこまでも、主導的なものは、「呼びかけ」てくる側であって、人間の主観がすべてに先立つような、近代以降の見方とは、その点で一線を画するものであるといえるのである。またそれだけに存在による「呼びかけ」にかかわる問題は、ハイデガーにおける存在の思索が、いかに人間を、それが本来それで在るとおりの、非力さと有限性をもった貧しい者として、つまり存在によって生かされ、支えられ、その固有性が、存在からの語りかけに聴従帰属し、その語りかけを言葉へと齎すことにあるような存在者として捉えているかを、もっとも端的に示すものであるといえよう。

本節では、まず、『存在と時間』における良心の呼び声においてすでに見て取られていた呼びかけの構造を確認したあと(一)、『哲学への寄与』において頻出する「呼びかけ(Zuruf)」という言葉を含む記述のうちからいくらかを取上げて、その意味するものを、これまでの成果をも踏まえつつ解釈することで、ハイデガーの存在の思索における存在の真理の基本構造の意味を、さらに明瞭にするとともに(二)、後期ハイデガーの思索の主導的な語である Ereignis が、渡邊二郎によって「呼び求める促し」と訳されることの適切さと、その意味するものについて、検討をも加えたい(三)。

#### 一 『存在と時間』において既に見て取られていた存在の真理の基本構造における良心の呼び声の意味

ここでは、良心の呼び声によって呼びかけられる現存在の側から見られた「呼びかけ」の構造を、『存在と時間』における良心論を通して確認することから始めたい。

さて、『存在と時間』では、現存在は、「非本来性」と、「本来性」という、「これら二つの様態の一つにおいて、ないしは、これら両者の様態の無差別のすがたにおいて、そのつど実存する」(SZ53)とされていた。このうち、「非本来性」のほうは、私たちの日常的なありかたであり、こうしたあり方をした現存在は、ハイデガーによって、「世人」と呼ばれていた。世人は、世界内存在として、自らがすでにその中にいるところの世界の有意義性の意義連関の側から、自らを理解している。つまり、「この車を運転するわたし」、「この子どもを

母親として養育すべきわたし」、「この大学の学生として学業にいそむべきわたし」といったように、である。しかもその際、さしあたってたいいはいは、日常的な、好奇心、曖昧性、空談といった言葉で特徴付けられるような、誰でもあって誰でもない、根無し草のようなあり方にとどまっている。しかし、こうした世人としてのあり方は、限界状況ともいえる様々な出来事に突き当たることによって、そして究極的には自らの死によって、それが本来、不安なもの、なんら確固たる「わたし」とは言い得ない非本来的なあり方でしかないことが、露わとなって来る。このようにして、誰もが、自らの死へと先駆するときには、こうした世界の有意義性の意義連関のなかでの「わたし」に尽きない固有の「わたし」の存在はあるのか、もしそれがあるとすれば、どのようにして証されうるのか、が問題となってくることに気づくことになる。そのときに固有の「わたし」の在り方、すなわち「本来的な存在しうること」の実存的な「証を与える」のが、「良心」なのであり、「現存在の本来的な存在しうることは良心を持とうと意志することのうちにひそんでいる」(SZ234)とハイデガーは言うのである<sup>314</sup>。

『存在と時間』での良心の呼び声は、「私たち自身によって計画されたり、準備されたり、自発的に遂行されたり」するものでは「全然ない」のであって、「期待に反して、また意志に反して〈それ〉が呼ぶ」(SZ275)とされ、また「呼び声は、疑いもなく、私と共に世界の中で存在しているなんらかの他者からやってくるのではない。呼び声は、私のなかからやってくるのだが、しかしながら私を超えてくるのである」とされていた(SZ275)。こうした表現は、すでに、「私」のなかに表面上の意識において「私」として捉えている部分を越えたものが、存しており、それを含めて「現存在」というそのつどの私の「存在」が構成されていることを、示していると考えられる。

ハイデガーはまた、良心の呼び声の「呼ぶもの」が誰かということは、「《世界的》には、無によって規定されうる」とし、「呼ぶもの」が、世界内の現前可能な存在者のみを在ると見る見方からすれば、「無」としてしか捉えられないものであることをも示唆している(Vgl. SZ276-277)。これに対して、「呼びかけられるもの」は、「世人自己」であり、「呼び声は、世人自己にその自己において呼びかける」(SZ274)とされる。すなわち、「世人自己の自己だけが呼びかけられて、聴き取るようにうながされるゆえ、世人のほうはおのずから崩れ落ちる」のであり、このように呼び声は世人を無視することによって「公共的な名望に執心している世人を、無意義のなかへ突き落とす」(SZ273)のである。その結果、世人自己は、

---

<sup>314</sup> この本来的なあり方と、非本来的なあり方の区別は、先に見たシェリングの『自由論』講義での奥深い存在自身の接合構造にひきつけて言うならば、我意を普遍意志の上に置き、我意のままに振舞うのか、それとも、普遍意志に我意を従わせるのか、という区別にも対応するであろう。なぜなら、良心の呼び声を聞こうと決意することとは、畢竟、現存在の存在の構造からして、現存在が自らの内部において現存在を在らしめているところの奥深い存在の呼びかけへと聴従帰属することを決意することによって、『自由論』でいうところの神、すなわちハイデガーのいうところの奥深い存在が、本来、そうあるべきようにと与えた秩序に自らの自由な選択によって従うことにほかならず、非本来的なあり方をするとは、こうした自らが実はそのうちにあり、また「私」と思っている表面上の「私」を在らしめているものの声を聴こうとすることなく、「私」「私」と思っているその表面上の私、すなわち盲目的な、ただ世界の有意義性の側からしか自らを了解することができないような我意ともいべき「私」のみにしたがって行為していることとなるからである。

公共的な名望といった本来空しい「避難所や隠れ家を奪われて」「自ら自身へと連れ戻される」(SZ273)のであった。「世人自己は、根本において本来的に自ら自身であるのではなく」「自己性は、実存論的には、本来的な自己存在しうることに即してのみ、いいかえれば、氣遣いとしての現存在の存在の本来性に即してのみ読取られるべきなのである」(SZ322)とハイデガーは見ているのである。

ハイデガーは、良心の呼び声を、現存在の存在の開示の経験、すなわち実存の真理の経験として捉えており、「良心の呼び声は、現存在のもっとも固有な自己存在しうることをめがけて、現存在によびかけるという性格をもっているが、しかもそれは、もっとも固有な責めある存在へとよびさますという仕方においてなのである」とする(SZ269)。ここで「もっとも固有な責めある存在」とは、言い換えれば、自らが自らの行為の根拠であるようなそうした「固有な」自己へと呼び覚まされる、ということであろう。そしてこの呼びかけの了解が「良心を持とうと意志すること」すなわち「決意性」なのである(SZ270)。

このように、『存在と時間』では、現存在の本来性すなわち、固有の自己へと、良心の呼び声が、非本来的な世人への頹落から、現存在を呼び覚ますものとして捉えられていたのである。そしてこうした良心の呼び声を聴こうと意志することが、決意性の内実であった。

以下に見る『哲学への寄与』における「呼びかけ」についても、こうした良心の呼び声の働きと基本的には同じ働きが語られていることを、私たちは、見るのできるのである<sup>315</sup>。

## 二 『哲学への寄与』における「呼びかけ」についての記述の解釈

ハイデガーは、『哲学への寄与』においては、「人間のもっとも固有な<存在>」は、「存在そのものの真理への聴従帰属のうちに根拠付けられて」おり、それというのも「存在そのものの本質が」、「存在の人間への呼びかけ(der Zuruf an den Menschen)を、歴史へと人間を規定するものとして含んでいるからである」(GA65,51)とする<sup>316</sup>。この箇所からも明らかのように、『哲学への寄与』において、人間に呼びかけてくるものは、基本的には、「存在」

<sup>315</sup> 渡邊二郎は、「すでに『存在と時間』において、「良心の呼び声」こそは、世界内存在する実存の本来的全体的性を決意させるゆえんの根源的な契機なのであった。〈死へとかわる存在〉における徹底的な〈有限性〉の自覚と、さらに〈良心の呼び声〉に促されて決意の固められる〈呼応的聴従〉との二つの契機こそは、ハイデggerにおける実存の究極の真理を形成するものなのであった。ここにこそ、前期と後期とを一貫するハイデggerの思索の根本的立脚点があることは、あらゆる人々によって承認されなければならないハイデggerの思索の要諦をなしていると思わなければならない」としている。(渡邊二郎『ハイデggerの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社、2008年、316頁参照。)

<sup>316</sup> “Das eigenste ›Sein‹ des Menschen ist daher gegründet in eine Zugehörigkeit zur Wahrheit des Seins als solchen, und dieses wieder, weil das Wesen des Seins als solchen, nicht das des Menschen in sich den Zuruf an den Menschen als den zur Geschichte ihn bestimmenden enthält.”(Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Band 65, Vittorio Klostermann, 1994.)以下、この書物からの引用は、(GA65,頁数)において示す。ここでは、「存在(Sein)の真理」という言葉が用いられていることからわかるように、草稿全体の中で、SeinとSeynは基本的には区別をもって用いられているものの、この箇所がそうであるように、内容的には、Seynを意味する表現においても、ハイデggerはしばしば、従来のSeinを用いて表現しており、このような場合には、意味的には奥深い存在を意味していると思われる場合でも、単に存在と訳すこととした。全集第65巻でのZurufあるいはRufという語の使用例については、Vgl. GA65, 31, 51f, 56, 64, 67, 82, 96, 233, 236, 262, 311, 342, 372, 380, 384f, 397, 407f, 492, 510. また、渡邊二郎『ハイデggerの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社、2008年、318-325頁をも参照。

とされていると解される。では、この場合の存在とは、現存在たる人間の外部から呼びかけてくるものなのか。それは、『存在と時間』における「良心の呼び声」と、同じものなのか、異なるものなのか。『存在と時間』の良心の呼び声の場合には、呼び声は、「私の中からわたしを超えて」来るとされていた。この点において、ハイデガー自身が、明確に『存在と時間』の良心の呼び声と存在の人間への *Zuruf* の関係を結びつけて論じた断片は、見当たらない。しかしながら、先に見たように、『存在と時間』においては、ハイデガーは、「自己性は、実存論的には、本来的自己存在しうることに即してのみ、いいかえれば、気遣いとしての現存在の存在の本来性に即してのみ読取られるべきなのである」(SZ322) としていた。これは、自己性が、良心の呼び声を聞こうと意志する、現存在の本来的なあり方たる先駆的決意性に即してのみ読取ることができるものとであるという表明であったと考えられる。一方で、ハイデガーは、この同じ「自己性」を、『哲学への寄与』では、「呼びかけと聴従帰属の瞬間の場」(GA65, 52) と呼んでいる。このことから、『存在と時間』における良心の呼び声とそれを聴こうと意志することと、存在からの呼びかけとそれへの人間の聴従帰属は、ともにそこにおいてのみ、人間が、自らの自己であるような場において生起する出来事として、重なり合うものと解することができるように思われる。その際、確かに、『哲学への寄与』においては、良心現象はまったく扱われていないのであるが、わが国においても良心的な思索者、良心的な学者、良心的な伝道者、良心的な詩人といった言葉がありえるように、その与えられている職務の本来的な固有な在り方を実現することが、「良心的」であることとひとつであるとするならば、存在からの人間への呼びかけへの聴従帰属によって、存在の真理をあらわにするという根本的な行為がなされている場合には、もはや良心という言葉が表立っては用いられないとしても、事態としては、『存在と時間』における良心現象において、現存在に即して分析された人間の本来的なあり方と、まったく別なものではなく、したがって、両者の存在論的な構造も、共通するものと解してよいように思われる。よって、『哲学への寄与』における存在の人間への呼びかけも、人間の外部に在る何らかの存在者からの声のように解すべきではなく、現・存在としての人間の、その現において、存在が露わとなってくる場であると解して、やはりここでも、「呼びかけ」は、人間の中から、しかしながら人間を超えてくるものと解すべきであろう。以下、このような見方に添って、『哲学への寄与』における「呼びかけ」についての断片を幾つか取上げて、解釈してみたい。

さて、ハイデガーは、「奥深い存在の本質の企投は、呼びかけへの応答としてのみある」(GA65,56) とする。このことは、『存在と時間』との対応を念頭において考えるならば、『存在と時間』において現存在の企投として捉えられていた事柄は、実は、現・存在の現のうちにあって生き生きとあり続ける奥深い存在の本質の内側からなる企投でもあり、それは、企投に先立って呼びかけている、奥深い存在からの呼びかけへの応答としてのみある、すなわち、現存在が勝手に何かを思い描いて、その実現へと向けて企投するということが問題であったのではなくて、自らの与えられた固有の存在のその本質に従い、その与えられた固有の本質の中に潜んでいる呼びかけを聴き取り、それに答えるという形で、自らの本来の、固有のあるべき姿へと向かって、企投するということを意味していたと、解されるのである。

またハイデガーは、『哲学への寄与』においては、「呼びかけ (Zuruf)」の語を神とも関連付けて用いている。例えば、ハイデガーは、「歴史は、大地と世界との争いとして概念把握され、最後の神の形姿における、奥深い存在の真理の生き続ける働きとしての Ereignis の呼びかけへの聴従帰属性にもとづいて、引き受けられ、遂行される」(GA65,96)とする。歴史は、芸術作品において大地と世界の争いのなかから存在の真理が露わとなる<sup>317</sup>のと同様に、大地と世界の争い、すなわち、あらゆる存在者の生成を支える隠れたピュシス的なものと、そこから立ち現われてくるもの、そこから企投されるものとの相互の本質のぶつかり合いの中から展開してくるものとして概念把握される、ということが、まず言われていると解される。そして、奥深い存在の真理の生き続ける働きが、姿を現し、現前してくるときには、それは「最後の神」という姿をとるとということが暗示されていると考えられる。またそのような奥深い存在の真理の生き続ける働きは、それぞれの存在者へとその固有性を与える、そうした Ereignis の呼びかけへの聴従帰属に基づいて、引き受けられ、遂行されるということであろう。それは例えば、パウロが神から呼びかけられて、回心し、神から与えられた自らの固有の役割への呼びかけに応じるところから、人類全体へのキリスト教の伝道が開始されることとなり、パウロへの神からの呼びかけ、すなわち彼に与えられた召命 (Beruf) の引き受けと遂行によってキリスト教の歴史というものが成立してゆくことになったように、現実の歴史の形成の根源となる、実存への呼びかけとその聴従という出来事として理解することが可能であろう。またそのような聴従帰属の際には、パウロにおいて、それまでのユダヤ教世界における有意義性の諸連関を全く捨てて、新たな神の一方的な恵みによる愛の実現への信仰という、神の呼びかけへの聴従に収斂してゆく意義連関への転回あるいは跳躍が必要であったように、何らかの「跳躍」が必要であると考えられるであろう。ハイデガーは、「跳躍が初めて現を、呼びかけにおける聴従帰属として呼び求め促し (ereignet)、なんらかの場と時の瞬間の場として湧出させる」(GA65,236) のだとしている。このような意味で、「現・存在」は、「Ereignis の転回 (Kehre) における転回点であり、呼びかけと聴従帰属の抗争の自らを開く中心」(GA65,311) として、つまりはそこにおいて呼びかけとそれへの聴従帰属の生じる場と解されているのである。ここで、転回 (Kehre) は、「〈聴従帰属するものへの〉呼びかけと〈呼びかけられたものの〉聞き従いとの間で生き続ける働きをする」(GA65,407)。その際、呼びかけと呼びかけへの聴従帰属は、どちらか片方だけで成立するというわけではない。「呼びかけからでもなく、聴従帰属からでもなく、両者が調達する〈あいだ〉から、呼び求める促し (Ereignis) が開かれ、根源的な統一としての時間・空間の根源の企投が、根拠の深淵から遂行可能になる」(GA65,385) とされるのである。

ハイデガーはさらに、『哲学への寄与』における「最後の神」の章のいくつかの断片においても、「呼びかけ」について言及している。ハイデガーは、「呼びかけは、突然襲ってくるものであり、また呼び求め促す働き (Ereignung) の秘密のうちで姿をあらわさないもので

<sup>317</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Reclam, 2008. この書物のもとになった講演は、1935-36 年に行われており、『哲学への寄与』執筆時と重なる。このためか、『哲学への寄与』においても、『芸術作品の根源』における中心概念である、大地と世界の争いの中から、存在の真理が作品の内へと打ち立てられて露わとなる、という思想への言及が見られる箇所が存在している。

ある」(GA65,408)とし、「転回の中で、神々の到来と逃亡、またそうした神々の支配の場が、突然襲ってくることに、姿を現さないこととして、最後の神の目配せは、遊動する」と続けている(GA65,408)。ハイデガーはさらに、「この最後の神の目配せのうちで、最後の神の法則が、合図によって送られる。その法則とは、現・存在における偉大な個別化の法則であり、犠牲となる者の孤独の法則であり、もっとも短く、もっとも陰しい道の選択の唯一性の法則である」(GA65,408)とする。そして、「目配せの本質のうちに、最も広い隔たりにおける、もっとも親密な近さの統一の秘密が存している、すなわち奥深い存在のもっとも広い〈生き生きと働く根元一体的な時間・空間〉(Zeit-Spiel-Raum)の測量の秘密が存している。この奥深い存在の生き続ける働きのもっとも極端なものは、存在の棄却(Seinsverlassenheit)の困窮のもっとも内的なものを要求している」とし、「この困窮は、かの〈最後の神の〉目配せの支配の呼びかけに、聴従帰属するのでなければならない。……このもっとも極端な目配せの呼びかけ、すなわち隠された呼び求め促す働き(Ereignung)が、いまだ開けて生起しているのか、あるいは、困窮は黙り込んで、あらゆる支配は姿を現さないでいるのか、また、呼びかけが生起するときに、その呼びかけは、まだ聞かれるのかどうか、現・存在のうちへと飛び込むことと、その飛び込んだ現・存在の真理に基づいて、転回がなおも歴史となるのかどうか、そうしたことのうちで、人間の未来が決定される」(GA65,408)と記している。奥深い存在の呼びかけは、このように、突然に襲ってくるものであり、最後の神の目配せでもあり、それが自らを秘め隠す呼び求め促す働きとしてのEreignungでもあるのであった。そして、この呼びかけを現・存在が、聴こうとするのかどうか、この決定は、人間の未来の歴史を決定してゆく契機であるとハイデガーは見ていると言えるのである。

「最後の神」の問題については、第三部において、さらに考察を進めることとして、次に、これまで私たちが渡邊二郎の提案に従って「呼び求める促し」と訳してきたEreignisという言葉について、果たしてこの訳語の選択が適切であるのかどうか、「存在」の「呼びかけ」との関連をもとに、あらためて検討を加えることとしたい。

### 三. Ereignisという言葉の訳語としての「呼び求める促し」の妥当性についての検討

ハイデガーが、後期の自らの思索の主導的な語<sup>318</sup>であるとするEreignisについては、これまで、「本有化」<sup>319</sup>、「性起」<sup>320</sup>、「呼び求める促し」<sup>321</sup>、といった訳語が提案されてきた

<sup>318</sup> ハイデガーは、『ヒューマニズム書簡』の欄外に、「〈Ereignis〉は、1936年以来、私の思索の主導的な語(das Leitwort meines Denkens)である」と記している(GA9,316)。また1957年の『同一律』においても、“Das Wort Ereignis soll jetzt, aus der gewiesenen Sache her gedacht, als Leitwort im Dienst des Denkens sprechen”(GA11,45)としている。

<sup>319</sup> 「本有化」を訳語として用いている研究者としては、初期から中期までの渡邊二郎、森一郎などがいる。

<sup>320</sup> 創文社のハイデガー全集では、この訳語が用いられている。

<sup>321</sup> 渡邊二郎が、『ヒューマニズムについて』の翻訳に際してはじめて使用し、提案した訳語である。本論文では、全体として、この訳語を採用している。

ほか、「エアアイグニス」とカタカナで表記した研究書<sup>322</sup>も存在する。

私たちは、これらの訳語あるいはカタカナ表記の優劣について、ここで検討する余裕はない。ただ、このうち私たちが採用した、「呼び求める促し」という訳語が、十分な正当性を持つものであるのかどうかを、**Ereignis** という語が、存在の真理の基本構造のなかにどのような位置を占め、どのような意味を持っているのかを検討することによって、またその意味をハイデガー自身の思索の道筋とその彼自身の記述に照らして解釈することを試みることによって、確認しておくこととしたい。

先に見たように、『哲学への寄与』においては、「存在」あるいは、「奥深い存在」が、「呼びかけ」をなすものとして捉えられていた。また一方で、ハイデガーは、「エル・アイグニス」としての奥深い存在（*Seyn als Er-ignis*）（GA65,263,413）、「奥深い存在は、**Ereignis**として生き生きとあり続ける」（GA65,30,260）といった表現において、多くの箇所では奥深い存在と **Ereignis** を等置して用いつつ、「奥深い存在は、**Er-ignis** である。この言葉は、奥深い存在を、思索的に名指しており、その奥深い存在の生き続ける働きを、その生き続ける働きの固有の接合構造の中で基礎付ける。この固有の結合構造は、**Ereignis** の多様性のうちで暗示されうる」（GA65,470）としている。とすれば、存在あるいは奥深い存在に呼びかけるという働きが認められる以上、**Ereignis** にも、そうした働きを認めることは、論理的に可能ではあるといえよう。とはいえ、**Ereignis** を、ことさらに呼びかけと結びつけている箇所は、存在するのであろうか。これを、確認する必要もあるであろう。

**Ereignis** と、呼びかけとを関係付けている箇所としては、例えば、以下のような箇所がある。

「・・・奥深い存在の真理と、またそれとともに真理の本質は、現-存在における、切実な思いをもって真理のうちへと立ち入ること（*Inständigkeit*）においてのみ生き続ける働きをする。すなわち、**Ereignis** の呼びかけへの聴従帰属にもとづいた現のうちへの被投性という経験においてのみ、生き続ける働きをする<sup>323</sup>」（GA65,233）

ここでは、**Ereignis** が、呼びかけるものとして捉えられていることが確認されると同時に、存在の真理の基本構造において、**Ereignis** が、呼びかけとそれへの現存在の聴従帰属という存在の真理の現われそのものの構造の中心的な生き生きとした働きを表現するものとして捉えられていることが、確認されうると言えるであろう。

さて、『哲学への寄与』における **Ereignis** に関する表現には、神についての記述も含まれている。ハイデガーは、「奥深い存在の真理の生き続ける働きの内で、**Ereignis** において、

<sup>322</sup> 山本英輔『ハイデガー『哲学への寄与』研究』法政大学出版局 2009 年参照。山本は、『寄与』では、人間と存在との二者だけでなく、人間と存在と神との連関という事態としても **Ereignis** が語られるとし、「神と絡んでエアアイグニス語られることが『寄与』の最大の特徴であると言ってよいであろう」と指摘している。（同書 42 頁参照）

<sup>323</sup> “: die Wahrheit des Seyns und damit das Wesen der Wahrheit west nur in der Inständigkeit im Da-sein, in der Erfahrung der Geworfenheit in das Da aus der Zugehörigkeit zum Zuruf des Ereignisses.”(GA65,233)

また Ereignis として、最後の神が、自らを秘め隠す」(GA65,24) とするのである。この箇所での、Ereignis を、「呼び求める促し」と訳するならば、ハイデガーの言う「最後の神」は、呼び求める促しにおいて、また呼び求める促しとして、姿を現さないが自らを人間に対して告げてくるものとして、現-存在に対して露わとなって来るのであり、それこそは、奥深い存在の真理の生き続ける働きにおいて生じる事柄であり、Ereignis なのだ、ということになる。

またハイデガーは、「奥深い存在自体が、最後の神の通りすぎりと、現-存在にとっての《あいだ》として把握されるときに、最後に、そしてまた何よりも先に、《Ereignis》は、(原初的な思索の前に出ることを無理矢理に強いられて) 思索されうるのみである」(GA65,26) とする。ここでは、「奥深い存在」が、「最後の神の通りすぎりと、現-存在にとっての《あいだ》」であるとして把握される可能性が、実際には、まれではあるかもしれないという前提のもとではあるが、示唆されている。そうしたときにのみ、Ereignis は、「最後に、また何よりも先に」思索されうるとされるのであり、これは、おそらく Ereignis が、人間の思索からいけばもっとも最後に思索されうるような、もっとも掴みどころがなく、対象化もできない、捉え難いものであると同時に、そこからすべてが始まるものとしてもっとも先なるものであるともいえるものであることを、示しているものと思われる。この場合にも、Ereignis を、「呼び求める促し」と訳して、まさに呼びかけてくるものと、呼びかけられるものの「あいだ」として、奥深い存在が把握されるときに、そこにおいて思索されうると解することは、十分に可能であり、また適切であろうと思われる。

ハイデガーはまた、「Ereignis は、人間を神に捧げ委ねることによって、神を人間に譲り渡し委ねる」とし、「この《譲り渡し委ねつつ》捧げ委ねることが、Ereignis であり、Ereignis のうちで奥深い存在の真理が現-存在として基礎付けられ、(人間は変化を蒙り、現-存在と離-存在の決定の内へと、揺り動かされ)、また奥深い存在に基づく歴史は、その別の原初を受け取る。しかし奥深い存在の真理は、自らを秘め隠すことの開けとしてあり、同時に、神々の遠さと近さについての決定の中への連れ去りであり、またそのようにして最後の神の通りすぎりのための準備である」(GA65,26) とする。またハイデガーは、「神々の逃げ去りは、経験され、耐え抜かれねばならない。この持続は、Ereignis への最も遠い近さを基礎づける。この Ereignis は、奥深い存在の真理である」(GA65、27) とする。

ここでも Ereignis に、「呼び求める促し」という訳語を当てはめることは、十分に可能であり、その場合には、自らを秘め隠す奥深い存在が、「呼び求める促し」として露わとなって来るということが、「この Ereignis は、奥深い存在の真理である」という言葉の意味であり、「神々の逃げ去り」すなわち、超感性的な世界は人間に対して直接には立ち現われず、人間に神の立ち現れを明確な知的直観によって、捉えることが許されてはいないと考えられる時代にあっても、なお、奥深い存在の人間への何らかの合図としての「最後の神の通りすぎり」は、呼び求める促しという、形も何も無く、対象化して捉えられないという意味ではもっとも遠く、それでいて自らよりも自らの内にある、その意味では最も近いものから響くということであると解せよう。そして、存在の真理、すなわち奥深い存在が、呼びかけとし



て現・存在に対して露わとなって来ることに對して、それに聴従帰属しようとするのが、そのまま、「最後の神の通りすがりのための準備」となるのだと解される。そしてそのときには、「呼び求める・促し（Er-*ereignis*）としての奥深い存在は、神の証明における不可避なもの勝利である」（GA65,228）ということになる。すなわち、人間にとって、神という、決して対象化されえないものが露わとなって来るのは、こうした「呼び求める促し」としての奥深い存在の呼びかけが、人間によって聴かれるということによってであると考えられるのである。このように、*Ereignis* を、渡邊二郎の提案に従って、「呼び求める促し」と訳することは、初期フライブルク期のパウロ解釈以来のハイデガーの「呼びかけられるもの」としての本来的な人間の捉え方にも合致するとともに、『哲学への寄与』におけるさまざまな記述を整合的に理解することを助けるものであり、十分に正当性を持つ訳し方であると考えることができるのである。

#### 第四節 「可能的なものの静かな力」としての存在

本節では、ハイデガーの存在概念のうち、『ヒューマニズム書簡』において語られている、「可能的なものの静かな力」としての存在<sup>324</sup>とは、何を意味するのかを、まず、この表現が登場する文脈を確認したうえで、考察したい。

ハイデガーは、ここで、その標題でもある「ヒューマニズム」といった、「——イズム」を要求する「公共的な意見の市場」に対して、懐疑的な態度を示す。そして、このイズムの出現の起源を、思索がその本来の領域から離れて学校哲学となり、技術となったために、哲学は互いにその有用性を競いつつ、「——イズムとして自分を売り出す」（H9）ようになったからだと説明する。ハイデガーは、「哲学」のなかの、「論理学」「倫理学」「自然学」といった名称でさえも、「根源的な思索が終わりに到るやいなや」出現したものであるとし（H7－8）、そうした哲学は、「そこから思索が思索であることが可能となるような境域」から「離れて終わりに至ったときに」現われたとする<sup>325</sup>（H8）。そして「存在」こそは、こうした思索を可能にする「境域」としての「《静かな力》」（H8）であったのだと説くことで、ヒューマニズムについて考えるよりも、存在の思索のほうがより本来的であり、根源的であることを主張するのである。以下、私たちは、ハイデガー自身の言葉を引用し、検討することから、考え始めたい。

「思索は、思索が存在によって呼び求められ促されて（vom Sein ereignet）、存

---

<sup>324</sup> Das Sein als das Element ist die »stille Kraft« des möglichen Vermögens, das heißt des Möglichen. (Vgl. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, 2000.S.8)以下、この書物からの引用は、（H 頁数）によって示す。

<sup>325</sup> ということは、逆から見れば、ハイデガーの存在とは、論理学が対象とする思考の規則の探求や、自然学が探究する存在者の全体を統べている原理や、倫理学が探究する行為の規範といったものすべてがそこから由来するような根源的なものとして考えられている、とうことである。ハイデガーの存在というときには、そうした学の根源にある原初的な概念としてのロゴスとピュシスとエートスが不可分な形で生き生きと働いているさまを念頭においているものと、考えるべきなのである。

存在に聴従帰属している限りにおいて、(存在が思索するという意味で) 存在の思索である。同時に、思索は、思索が、存在に聴従帰属しつつ、存在へと耳を傾ける(auf das Sein hört) 限りにおいて、(存在を思索するという意味で) 存在の思索である。存在に耳を傾けつつ聴従帰属するものとして、思索は、自らの本質の由来に従っている。思索が存在するとは、こうしたこと、つまり、存在が、そのつどしかるべく運命的に思索の本質を心にかけてきた、ということである。ある《事象》あるいは《人格》をその本質において心にかけるということは、そうした事象や人格を愛すること(lieben)、すなわち好むこと(mögen)を意味している。この好む(Mögen)ことは、より根源的に考えられるなら、本質を贈ること(das Wesen schenken)を意味している。このような(本質を贈るという意味での)好むことが、能力(Vermögen)の本来的な本質なのであり、能力とは、ただあれこれのこゝろを行うようにさせるのではなくて、何かをその由・来の中で、《生き生きとあり続け(wesen)》させることができること、つまり存在させることができることである。その「好むこと(Mögen)」という「能力(Vermögen)」が、その《力に基づいて》(《kraft》 dessen) 何かが本来的に存在することができるようにするのである。この能力は本来的に《可能にするもの》(das Mögliche)であり、その本質は、好むことにある。この好むことに基づいて、存在は、思索を成し遂げる。存在が、思索を可能化するのである。成就させつつ、好むもの(das Vermögend-Mögende)としての存在は、《好みつつ - 可能にするもの》(das Mögliche)である。境域として(als das Element)の存在は、好みつつ成し遂げるものの《静かな力》、すなわち、可能的なものの《静かな力》(die »stille Kraft« des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen)である。」(H8)

ここで存在は、思索を呼び求め促すものであり、同時に思索がそれへと聞き入るものでもある。しかも、そうした存在によって、呼び求められ促されて、存在へと聴従帰属する思索の境域そのものもまた、「可能的なものの静かな力」としての「存在」と言われる。このことが意味するものを、わたしたちは、どのように理解したらよいのだろうか。

この箇所、そしてまた本書簡で問題となっているのは、そこそこが、今日行われている「哲学」以上に根源的であるとハイデガーが考えている存在の思索の境域における、存在と思索との関わりである。さて、そこでの存在の境域とは、いかなるもので、それが「可能的なものの静かな力」とされるのは、どういう意味でなのか。以下、ハイデガーのこの箇所の言葉を追いつつ、考察を進めよう。

まず、「思索が存在によって呼び求め促されて」(vom Sein ereignet) 為されるものだという表現の意味を考えよう。この ereignen の箇所には、「形而上学の言葉の中のほんの目配せ。というのも、《呼び求める促し》(Ereignis)は、1936 年以来、私の思索の主導的な言葉だからである。」(H8 脚注)との傍注が、ハイデガーの手許にあった 1949 年版の自家用本に残されている。このことから、ここでの存在は、1936 年から書き始められて Vom

Ereignis の副題を持つ『哲学への寄与』において、「奥深い存在は、呼び求める促しとして生き生きとあり続ける (Das Seyn west als das Ereignis)」(GA65,30)とされていた、かの奥深い存在のことであり、この動詞の特殊な使用<sup>326</sup>によって、ハイデガーは、実にひそやかな形で、存在によって呼び求められ促されて、存在に聴従帰属しつつ奥深い存在を言葉へと到来させるという自らの後期の思索の境域がここで語られていることを示唆しているのだと推察される。しかしそれは、どんな境域なのか。

感性的な次元において見るなら、思索を遂行しているのは、もちろん人間である。とはいえ、思索の遂行そのものは、本書簡の冒頭でハイデガーが言うように、「存在の人間の本質への関わりを成就する」(H 5)「行為」であり、この場合行為とは、通常、人が「行為」といえばそうであると思っているような、「結果を引き起こすこと」(H 5)ではなく、つまりは、何か目に見えるような結果の現われる次元とは別の次元で遂行されているものなのであった。

思索は、思索が遂行されているその次元において、捉えられねばならない。さて、この次元とはまさに思索しつつある人間すなわち現存在に即して開けている次元であり<sup>327</sup>、そこにおいて、思索は、現存在が「存在によって呼び求められ促されて」「存在に聴従帰属する」という仕方です行われるのだと考えられる。では、こうした人間の存在へと関わるあり方を持つという本質は、そもそもどこから来るのか。わたしたちは、本書簡で語られている現存在の思索の遂行を可能化しているものの次元へと、さらに跳躍を試みなくてはならない。

そのときに見えてくるのが、存在が存在を思索するといわれ、またその境域自体も存在であるといわれるような存在の思索の次元、つまり、思索の本質がそこから由来する次元であると言えるであろう。

さて、では、この次元において存在は、どのように語られるのか。まず、「存在が、そのつどしかるべく運命的に思索の本質を心にかけてきた」という言葉が、何を意味しているのか、ということから考えよう。

ハイデガーは存在が、これまでの形而上学においては、すでに見たように、ピュシス、ロゴス、イデア、エネルゲイア、モナド、同一性、概念、永遠回帰として見られてきたと考えていた。こうしたことは、もちろん、感性的な次元においてみるならば、それぞれの思索者

---

<sup>326</sup> 本来は再帰動詞であるが、ここでは、過去分詞形ではあるが、目的語を取る他動詞として用いられている。これは、ハイデガー独自の、この動詞の特殊な用法であることについては、渡邊二郎『ハイデガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社 2008年 293-379頁参照)

<sup>327</sup> ここでこの次元とは、必ずしも、神秘的な体験の領域を意味していない。むしろ例えば、フッサールが、その現象学において、存在者と関わる自然的態度をエポケーして現象学的還元によってその意識の働きそのものを見ることを提唱した際に開かれた、現象学的な探究の次元が、こうした次元に相当すると考えられる。ただし、ハイデガーの前にフッサールの助手(1916年から18年まで)であったエディット・シュタインは本人の述懐によれば、21歳まで無神論者であったが、1921年の夏、友人の書棚にあったドイツ語訳のアビラの聖テレサの「自叙伝」に出会って「これこそ真理である」と実感し、ついにはカルメル会の修道女となり、やがてアウシュビッツにおいて亡くなったことは、周知のことである(鈴木宣明『エディット・シュタイン』 聖母文庫 1998年参照)。フッサール現象学的方法的訓練が、シュタインに、魂の次元についての理解と神秘思想への知的な洞察への可能性を開くという役割を果たした可能性は、否定できないであろう。ちなみに、アビラの聖テレサの著書『魂の城』への言及は、初期のハイデガーにもある。(vgl. GA 60, 336)

の思索の遂行ではある。しかし、存在の思索の次元、すなわち、そうした個々の思索者がそれぞれの固有の歴史的な場において、自らが見て取った「存在」を言葉へと齎す営みは、観点を換えればその思索を「奥深い存在」が、「存在者の存在者性としての存在」という形でそれぞれの思索者に現前（Anwesen）しているともみることができるのであり、これが、存在が「そのつどしかるべく運命的に思索の本質を心にかけてきた」という言葉の意味する事態であろうと解される。こうした存在の側からの、存在の思索の次元での思索者への現われがあつてはじめて、思索というものがありえてきたのだと、ハイデガーは、捉えているのだと考えられる。つまりは、奥深い存在が、そのつどの歴史の中で、ハイデガーがその講義において対話してきたようなフォアソクラティケルからニーチェに到るまでの思索家を呼び求め促しつつ、彼らの置かれた固有の状況と固有の存在に即した仕方で、存在として彼らに対して Anwesen しつつ、言葉へと齎されてきたということ、このことが、上記の言葉の中で、念頭におかれているのではないかと推察されるのである。

ところで、この「本質を心にかける」(sich seines Wesens angenommen)とは、どういうことか。ハイデガーは、それは、「愛すること、すなわち、好むこと」を意味している、とする。そして、このように「本質を心にかける」という意味での「好むこと」は、より根源的には「本質を贈ること」であるとする。

ここでの「愛する」や、「好む」とは、どのような意味なのであろうか。通常、わたしたちがよく用いるような、自己の恣意によって、あるものを、自分の好きなように扱うとか、所有するといったような意味ではまったくないことは、その前後の文脈から、推察される。なぜなら、ここでの、「愛する」あるいは「好む」とは、本来は「本質を心にかける」という意味であることに、ハイデガーが注意を促しているうえに、より根源的には、「本質を贈ること」ともされからである。では、これはいったい、どういったことを意味しているのか。

ここでは、道具の使用という事象と、ある人格とに対して、それを「愛し」「好む」ということを例として、考えてみたい。

まず、わたしたちは、道具の使用という場面において、その道具を、つねに、その道具のつくられた目的に適った仕方で用いているときに、その道具を愛用しているといえるのであり、また、ひとりのひとのその人格を愛するとは、そのひとを自分の意のままにしようとするのではなく、むしろ自分の相手に対する好みの押し付けや自分の欲や希望を無にして、ただそのひとのもって生まれた本質が生き生きと発揮できるようにと心を尽くすことを言うのである。ハイデガーが、「ある《事象》あるいは《人格》をその本質において心にかける」ということは、そうした事象や人格を愛すること、すなわち好むことを意味している」というのは、こうした本来の意味での、つまり自分勝手な思いや自我我欲を無にした無私の気遣いとしての愛のことであろう。ではそれが、「より根源的に考えられるなら、本質を贈る(das Wesen schenken)」ということの意味している」とは、どういうことか。

先に挙げた例で考えるとき、わたしたちは、通常は、道具の使用については、その道具の製作者がその道具をそれとして製作するということが、本質を贈るということではないかと考え、この見方を人間にも当て嵌めて、人間も、造り主である神がその本質を贈ったといえ

るのではないか、本質を贈る存在とは、畢竟、神のことをいうのではないか、と考えがちである。しかしこれは、道具と製作者との関係を、そのまま被造物としての人間と作り主としての神という関係へと、移し変えてみたに過ぎず、ハイデガー自身の存在の思索の仕方とは異なる。しかしながら、すでに見たように、ハイデガーにおいても、ピュシスとしての存在が、それぞれの存在者にその固有の自然本性を贈るという意味で、本質を贈ると考えることは、可能であり、また妥当であろう<sup>328</sup>。さらにここでは、「本質 *Wesen* を贈る」という言葉を、ハイデガーが、直後にある *wesen* という動詞との関連において用いていることも注目される。

*wesen* という動詞は、ハイデガーにおいては、奥深い存在の生き生きとあるありさまを表現する動詞として、例えば、『哲学への寄与』において“*Seyn west als das Ereignis.*” (GA65,30)といった用いられ方をしていた。そしてこれに対応する形で、名詞の「本質(*Das Wesen*)」も、「根本的には、存在者のうちでたえず〈生き続けている働き〉の面のことを指しており、だからこそ、それがまさしくその存在者の〈本質〉となる」<sup>329</sup>のだと解された。いわゆる「本質」についても、「〈生き続ける働き〉にもとづいてこそ、本質も成り立つという意味で、その両者は根源的働きとその結果という区別においてあるとも言うわけである」と、渡邊二郎は指摘していた<sup>330</sup>。道具がその本領を発揮するのは、単に制作時に・・・のために役立つように、という形でその本質を与えられた、ということのみによるのではなく、さらに、そのような固有の本質を持った道具として、生産されてからやがて古びてその役目を終えるまでのあいだ、それが用いられるにふさわしい意義連関の中において生き生きとあることによってであり、また人がその人格としての本領を発揮するのも、単にその人が、固有の性格、能力、といったものを自然によって与えられているということだけによるのではなく、その人の生来の固有の性質、才能、本性にふさわしい意義連関の中で、死に至るまで、生き生きとあることによって始めて、その人格の本領を発揮した、といえるのである。*Das Wesen schenken* とは、こうしたかたちで、生き生きと在ることを可能にする自然本性と意義連関とその時熟のすべてを贈ることを意味していると解されるのである。だからこそ、ハイデガーは、このあとに続けて、このような本質を贈るという意味での好むことが、能力、すなわち、「何かをその由一来のうちで、《生き生きと在り続け(*wesen*)》させることができること、つまり存在させることができること」であると、生動性と持続性を表わす動詞 *wesen* を強調しつつ、述べているのだと考えられる。

また同時にハイデガーは、好むという動詞 *mögen* と、成就する能力を意味する *Vermögen* とを、共通部分として *mögen* を持つという言葉のつながりから、事柄自体としても関連付けている。*mögen*、*Vermögen*<sup>331</sup> という言葉の連関から、成就する能力というもののうち

<sup>328</sup> この点については、本章第二節のピュシス概念についての論稿をも参照。

<sup>329</sup> 渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社 2008年 173頁参照

<sup>330</sup> 同上

<sup>331</sup> *Ver-*には、様々な意味があるが、ここでは、「付与」あるいは、「結果」を意味すると考えられる。つまり、思索を「好むこと」を付与するのが成就す能力であり、また「好むこと」の結果として思索を成就

には、本質を贈るという意味での好むということが、内在しているのだと語りだしているのである。

では、この能力とは、どのような力であるのか。ハイデガーは、それは「何かが本来的に存在することが出来るようにする(etwas eigentlich zu sein vermag)」そうした力であるとする。この能力のうちにある mögen の働きに基づいて、「存在は思索を成し遂げる」とされるわけである。ハイデガーが身を置いているのは、そうした、思索を根源において可能化するものの領域であり、その観点からいえば、「存在は思索を成し遂げる」つまりは「存在が思索を可能化する」と表現されえるのであった。存在とは、このように、das»Vermögend-Mögende« であり、das»Mög-liche« として、捉えられるものなのであった。

そしてまた、「境域として(als das Element) の存在は、好みつつ成し遂げるものの《静かな力》、すなわち、可能的なものの《静かな力》(die »stille Kraft« des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen)である」とも言われる。この「境域として」の存在が、「好みつつ成し遂げる能力の静かな力」すなわち、「可能的なものの静かな力」であるというハイデガーの言葉は、何を意味しているのだろうか。ここでは、三つの疑問点を取上げて、順次検討してゆきたい。

その三つの点とは、第一には、ここであえてハイデガーが「好む」という言葉をなぜ存在に関して用いているのか、存在は好んだり、愛したりする主体として、捉えられているのかどうか、という点である。そして第二は、「境域としての存在」とは、一体何を意味するのか、という点である。また第三には、「可能的なもの」「静かな力」といった言葉を、ここでのハイデガーは、どのような意味で用いているのか、という点である。

### ① 存在が「好む」とはいかなることと考えるべきか

まず第一に、「可能的なものの静かな力」としての存在が、「好む」とは、どういったことなのかを、考えよう。存在は、愛したり、好んだり、あるいは本質を贈ったりという、何らかの主體的な意志をもった人格的なものとして想定されているのか、それとも、これらの言葉は、存在の働きを擬人化した、一種の比喩的な表現にすぎないのか。

ここで存在が、単に思索を可能化するものだということだけであれば、必ずしも主體的な意志をもった「存在」を想定する必要はない。にもかかわらず、ハイデガーは「可能的なものの静かな力」とは、「好みつつ成就させるものの静かな力」であるとしており、この「好む」ことが、「本質を贈ること」、「在らしめることができるということ」だと言い、また、「好む」ことを「愛すること」とも言っている (H8)。

これらの記述は、一見するなら、キリスト教の伝統のなかで、主体としての意志を持った超越者たる神の働きや性質とされてきたものと、共通する内実を存在が持つことを示唆しているように思われる。そこでは神は、万物に、その質料も形相も与えることで存在せしめ、また常に存在者が存在することを支え、一方で愛そのものであるとされているからである

---

する能力というものが生じているのだと理解しておきたい。

332. 実際ハイデガーは、本書簡中で「《存在は端的な超越者である》という導入的な規定は、存在の本質が、これまで人間にとって明るくなってきたその仕方を一つの単純な命題のうちへと総括している」(H 2 9) として、『存在と時間』での表現<sup>333</sup>を引用しつつ、これまで人間にとって、存在がひとつの超越者として理解されてきたことを認めている。しかし、それに続けて、「存在者そのものの開けた明るみに基づく存在者の存在の本質のこの回顧的な規定は、存在の真理への問いを先駆的に思索する端緒にとっては、不可避のものにとどまっている」(H 2 9) としている。しかもこの箇所は、1947年の初版(スイス版)においては、単に「存在の本質のこの回顧的な規定は」となっており、1949年の単行版初版および1967年の道標版初版では、「存在者そのものの開けた明るみにもとづく存在の本質のこの回顧的な規定は」と「存在の本質」に対しての説明が加えられ(傍点筆者)、さらに1976年の全集版初版で、上記のように「存在者そのものの開けた明るみに基づく存在者の存在の本質のこの回顧的な規定は」と「存在の本質」とはあくまでも「存在者の存在の本質」であるというふうに、表現が書き加えられている(傍点筆者)<sup>334</sup>。このことは、ハイデガーが、この箇所での存在の本質に関する表現に、非常に神経を使っていることを示している。おそらくそれは、「存在は端的な超越者である」という表現は、回顧的に見れば、すなわち、これまでの哲学史のなかでは、存在者を越えたものとしての神として捉えられてきた超越者を意味しうること、そのため神と存在との等置を連想させるものであることを意識していたからであろう。ハイデガーは存在の本質が、回顧的に見れば超越者として捉えられて来たことを否定することはないが、本書簡における、存在の思索という、奥深い存在の呼び求める促しへの聴従帰属によって奥深い存在の側からの言葉への到来を見守ろうとする観点からすれば、これまでの、存在者の側から見た超越者としての存在の捉え方とは、存在の本質を見る観点において異なっていることを際立たせようと、表現上の努力を重ねたものと考えら

---

332 例えば、トマスは『神学大全』第1部13問11項で、*Qui est* が、「神にもっともふさわしい名」であるとし、神が、なによりも「存在」であることを確認し、また第20問第1項では、ヨハネ第一の手紙第4章16節で「神は愛である *Deus caritas est*」といわれているように「愛は神のうちにある」とし、第二部一1、110問においては神の恩寵を扱い、神がすべての存在者を愛するその「共通的な愛にもとづいて」「諸々の被造物に自然本性的存在 *esse naturale*」を与えると共に、特別の愛によって、「神は理性的被造物を自然本性的条件を超えて神の善の分有へと引き寄せたもう」とする。また『存在者と本質について』においては、神は、「本質がそれ自身の存在であるようなもの」であり、「ただ存在のみであるのではないすべての事物」は、その存在の原因を純粋な存在であり、第一原因である神から「受けて有している」とされる(平凡社版の須藤和夫訳を参照)。また事物の形相あるいはイデアについても『ペトルス・ロンバルドゥス命題集注解』第一巻第19篇第5問第2項において、「神の思考内容がイデアとして神を原因とするすべてのものの範型をなす。それは、工匠の思考内容が技術上の形相を通して、すべての工作品の範型をなすことと一般である」としている(トマス・アクイナス『真理論』花井一典訳 哲学書房 1990年 219頁参照)。

333 “*Sein ist das transcendens schlechthin.*” (SZ38)

334 ちくま学芸文庫版の邦訳の渡邊二郎による原文校訂注322頁の指摘を参照。

れる。

また、『存在と時間』での「存在は端的な超越者である」(SZ 38)とのイタリック体で強調された箇所に対する、ハイデガーの後年の注記においては、ハイデガーは以下のように記している。「transcendens はもちろん、——あらゆる形而上学的なものを思い起こさせるものであるにも関わらず——スコラ学的なもの(超越的なものとしての神)や、ギリシア的・プラトンのコイノン(個々の存在者を越えて共通なもの)ではなく、『存在と時間』において見出されたような)脱自的なものとしての超越(Transzendenz)——時間性——存在時性を(意味している)。しかし、「(そこでの存在了解の)地平(としての存在時性という捉え方は適切だったのだろうか)！」(これでは)奥深い存在は、存在者を(超越し、それら存在者の上を覆っているものとして、いわば)屋根で覆ってしまっている(もののよう)捉えられてしまう)。しかし超越(Transzendenz)は、奥深い存在の真理から(考えられるなら本来は)、呼び求める促し(das Ereignis)(として存在者をその固有のあり方へと呼び、促しているものである)。(SZ 440)<sup>335</sup> このことは、ハイデガーの「存在」が、いかに一見してこれまでのスコラ的な超越者としての存在を思い起こさせるものであったとしても、そこから理解されてはならず、あくまでも存在者の側からではない、これまでの観点とは異なる観点において、呼び求める促しそれ自体から理解されなくてはならないことを示すものと考えられる。では、どのように、この人間を呼び求め促す存在を理解すればよいのだろうか。こうした、対象化できない、つまり存在者の側から考えることのできないものとしての呼びかけてくるものの経験もまた、ひとつの超越者の経験あるいは神経験とは言えないのであろうか。パウロ解釈によって見て取られた、人間の側からの業には左右されないが、人間に呼びかけてくる神といったような超越的なものとの関係は、ここでのハイデガーの呼び求める促しの経験のひとつの範例ではないのか。

この点について、私たちは、どのように考えるべきか。例えば、『存在と時間』においては時折、そして後期の『哲学への寄与』以後はことさらに人間が Da-sein、すなわち「現」においてある「存在」と分かち書きされていたように、存在とはまさしく人間の只中で、人間が思索することを愛したり好んだりする営みのうちで働き、人間を根源的に衝き動かし可能化する力と解することはできないであろうか。つまり、人間の存在するその現のうちで、存在が人間を呼び求め促して、思索を愛し、好むようにさせ、人間の思索を通してさまざまな事象や人格に対してその本質を贈るのだと理解するわけである。ここでの「存在」が、現実的に、私たち現存在の生の只中で聴き取られる良心の声、あるいは呼び求める促しとして、私たちを通して、私たちのなかで愛したり好んだりする働きとして成就してゆく静かな力であると解釈することは、可能なのではないかと考える。それは、単なる比喩的な意味で

<sup>335</sup> ハイデガーの欄外注記は、原文では、transcendens freilich nicht — trotz alles metaphysischen Anklangs — scholastisch und griechisch-platonisch κοινόν, sondern Transzendenz als das Ekstatische — Zeitlichkeit — Temporalität; aber —>Horizont! Seyn hat Seyendes »überdacht«. Transzendenz aber von Wahrheit des Seyns her: das Ereignis.と書き記されている。この欄外注記の訳出にあたっては、中公クラシックス版の渡邊二郎による注の解釈に関しては『ハイデガー 存在と時間 I』原佑・渡邊二郎訳 中公クラシックス 2003年97-98頁の提案を参照させていただきつつ、論者の解釈によって敷衍して訳した。



はなくて、現事實的な、人間の内に働く、自分であって自分でないものの力なのではないかと思われる<sup>336</sup>。そしてそれは、自らのうちに働く、運動の原理としてのピュシスによるともいえるとともに、宗教的な生の事實的な経験にとっては、しばしば、神経験として捉えられてきたものでもあることを、私たちは否定する必要はないであろう<sup>337</sup>。

## ②、「境域としての存在」とは、一体何を意味するのか

次に、「境域 (element) として」の存在とは、なにを意味するのかを検討したい。ハイデガーは、「思索の境域としての存在は、思索の技術的な解釈のうちでは放棄されてしまっている」とし、その箇所に傍注で、「呼び求める促しとしての存在、呼び求める促し、すなわち発語。思索、すなわち呼び求める促しが発語を抑制すること<sup>338</sup>」(H 7) と記している。ここで「思索」が、「呼び求める促し (Ereignis) が発語を抑制すること」とされていることの理由の解釈としては、渡邊二郎が訳注において指摘しているように<sup>339</sup>、思索とは、自らの思いつきや恣意による発語を抑制し、自ら語ろうとすることを断念することによって「語の高い支配」が経験されるということを意味しているという解釈が妥当であろうかと思われる。ともあれ、この脚注から判然とするのは、思索の境域という言葉の背景にあるのは、『哲学への寄与』で語られていたような、奥深い存在が生き生きと働く場、そこにおいて呼び求める促しへの聴従帰属のうちで言葉が発せられるような場であり、こうした場は、「思索の技術的な解釈」のうちでは、思索の境域として省みられることもなく、放棄されてしまっている、ということであろう。

またハイデガーは、「思索の厳密さは、・・発語が純粹に存在の真理の境域に留まり、そして多様な諸次元の単純さが支配するようにさせるということに基づいている」とし、この箇所の傍注において、ここでの思索という言葉は、「すでに、存在 (×印付きの存在)<sup>340</sup>の真

<sup>336</sup> ハイデガーは、1944 年夏学期の講義において、ヘルダーリンの、»Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.«という言葉を解釈しつつ、「思索自体が愛である」(GA 55, 212) としている。

<sup>337</sup> 例えば、真宗門徒の妙好人であれば「わしが阿弥陀になるじゃない。阿弥陀の方からわしになる。南無阿弥陀仏」と形容し(鈴木大拙『日本的靈性』岩波文庫 2000 年 243 頁参照。また第 4 篇全体も参照)、キリスト教徒であれば「生きているのは、もはやわたしではなく、キリストがわたしのうちに生きておられる」のだと感じるような、個我を超えたものが我のなかで働くという事態が生起しうることが記録されている。これらの表現は比喩的に言われているのではなく、人間の現事實的な生のリアルな体験なのだと思う。 (ガラテヤの信徒への手紙 2.20 参照) 存在が、存在の思索を思索者に愛さずにいられず、好まずにはいられないようにし、そのようにして思索へと呼びかけ、思索を促すということも、現事實的にありうべきこととして理解されるべきであろう。そしてそれは、ハイデガー自身の実存的な経験でもあっただろう。

<sup>338</sup> Sein als Ereignis Ereignis: die Sage; Denken: Entsagen die Sage des Ereignisses

<sup>339</sup> 『「ヒューマニズム」について』マルティン・ハイデッガー 渡邊二郎訳 ちくま学芸文庫 1997 年の訳注 227 - 228 頁参照。そこで指摘されているように、ハイデガーは、『言葉への途中』(1959) 所収の『言葉の本質』という文章の中で、「詩人の学が断念(Versicht)は、かの満たされた抑制 (Entsagen) という仕方から出ており、その断念に対してのみ、長く忘れられており、また本来的には既に受諾されていたものが、与えられる」とする。そして「詩人は前述の断念を学ぶことによって、語の高い支配を伴う経験をなす」と言われている。(vgl. Martin Heidegger *Unterwegs zur Sprache* Günter Neske 2001 s.169)

<sup>340</sup> ×印を付した存在は、生前の既刊著作では 1956 年の Zur Seinsfrage に出てくる存在の表記の仕方である。(vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd9, Vittorio Klostermann, 2004.S.385-426. また渡邊二郎『ハイデッガーの存在思想』勁草書房 1994 年 230 頁をも参照) このことから、この傍注に関しては、1950 年代半ばごろに記されたものではないかと推定される。また、同書によれば、「この×印の存在は、指し当っては存在を対象的に主客対立にしたがって見る近代的な主観性の思考法では捉えられないものであると

理の思索として置かれた《思索》(H7)であると記している。ハイデガーが、思索の厳密さを、存在そのものが純粋に夾雑物無しに露わとなるように、存在の露わとなるその領域に留まって発語する思索の努力のなかに見ていることは、明らかである。自らの主観的な見方に基づく発語を抑制して、むしろ存在が諸次元を統一的に支配するようにさせ、存在が純粋に語となって来るようにと自らを委ねることが、思索の厳密さを保つことになるわけである。こうした境域は、「それに基づいて思索が思索であることができるもの」なのであり、「本来的に成就させるもの (das Vermögende)、すなわち能力 ( das Vermögen)」であるとされる。(H8)。

「境域としての存在」が「能力」とも言われるのは、どうしてであろうか。物理学における「場」<sup>341</sup>は、その場の各点に空間と時間に即した力が働いており、その場に身を置くことで重力なり電磁力なりといったその場に働く一定の力を受けることになるようなものである<sup>342</sup>。境域もまた、こうした場のようなものと考えられているのであろうか<sup>343</sup>。つまり現存在が、存在へと身を置きそこへと出で立つことでこの境域に身を置くことによって、存在の呼び求める促しの生き生きとした力が、現存在に働きかけることになるというわけである。その場合には、ハイデガーの存在の思索においては、存在のみずから働く場である境域そのものもまた存在自らがそこにおいて好みつつ成就する能力を発揮するときに生起してくるものであり、その意味で境域それ自体も存在であると解することができるであろう。

### ③「可能的なもの」「静かな力」といった言葉を、ここでのハイデガーは、どのような意味で用いているのか

第三に、ここまでの検討で扱ってきた「力」という言葉が、そもそもどのような意味を

---

いうその否定、抹消の意義を表示する」が、同時に「四つなるものの四つの方位を示し、かつ交錯の場における四つのものの集収を指し示している」とされる。(同書 230 頁)

<sup>341</sup> 物理的には、「力の場」とは、「位置によって働く力が決まる空間」である。(阿部龍蔵「エネルギーってなんだろう」『数理科学』2003 年 12 月号サイエンス社所収 13 頁参照。あるいは、「場」とは、「空間の各点ごとに定義されていた、時々刻々変化する量である。言い換えると、空間座標  $\mathbf{r}$  と時間座標  $t$  とを引数にもつ関数のこと」である。(清水明『量子論の基礎』サイエンス社 2003 年 133 頁参照)。

<sup>342</sup> また、西田幾多郎は、「場所」という論文の中で、「対象と対象とが互に相関係し、一体系を成して、自己自身を維持するというには、かかる体系自身を維持するものが考えられねばならぬとともに、かかる体系をその中に成立せしめ、かかる体系がそれにおいてあるというべきものが考えられねばならぬ。有るものは何かに於いてなければならぬ、然らざれば有るということと無いということとの区別ができないのである。論理的には関係の項と関係自身とを区別することができ、関係を統一するものと関係が於いてあるものとを区別することもできるはずである。作用の方について考えてみても、純なる作用の統一として我という如きものが考えられるとともに、我は非我に対して考えられる以上、我と非我との対立を内に包み、いわゆる意識現象を内に成立せしめるものがなければならぬ。かくの如きイデヤを受取るものともいうべきものを、プラトンのティマイオスの語に倣うて場所と名づけて置く」とする。(西田幾多郎哲学論集 I 岩波文庫 2000 年 67-68 頁参照) 確かに、能力が、そこに「おいて」働く「場」なしには、「能力」そのものを「ある」といえない。能力は、事物的存在者のようなし方で、あるのではないからである。その意味で、「境域としての存在」とは「能力」と不可分なものとして理解してよいものと思われる。

<sup>343</sup> ただし、相違点もある。境域としての存在は、序論で見たように存在がむしろ空間と時間それ自体を開くものと考えられているのであり、この点で、すでに一定の空間と時間のなかに想定された物理的な場の定義とは相違しているのである。しかしながら物理学での時空も光の運動を基準として定義されていることを考えるなら、光と場、存在と境域としての存在とのあいだには、ある種の類比が成り立つかもしれない。

もって用いられているのかを、考察しておかなくてはならない。ハイデガーが、「境域としての存在は、好みつつある能力の《静かな力》つまり可能的なものの《静かな力》である」(GA 9、316)と言うときの、「能力」という言葉、「静かな力」という言葉は、どのような意味を持っているのだろうか。

「可能的なもの」の「力」という言葉を聞くと、哲学史上の事柄でまず思い浮かぶのは、アリストテレスの存在論における、可能態から現実態へとといった存在の捉えかたであろう。一般的には、可能態は、δύναμις、potentia、vermögen möglichkeit として、現実態、ἐνεργεια actus Verwirklichung Wirklichkeit と区別される。しかし、本書簡では、ハイデガーは、「私が《可能的なものの静かな力》について語るとき、私は、ただ表象されただけの possibilitas という可能的なもの(Possible)のことを考えているのではなく、また existentia という現実態(actus)の本質(essential)としての potentia のことを考えているのでもなく、存在自体のことを考えている」のだとしていた。(H9) ではそうした、存在自体としての力が可能的なものであるというのは、どのような意味なのか。

ここで参照すべきであると思われるのは、ハイデガーの、1931年夏学期の「アリストテレス『形而上学』第9巻1－3章——力の本質と現実性について——」という講義<sup>344</sup>である。そこでは、まさに能力(Vermögen)や力(Kraft)の本質が考察されているからである。

ハイデガーが扱っているのは、可能態と現実態という存在のあり方について論じられているアリストテレス『形而上学』第9巻のうちでも、特に「運動との関連において言われる場合の可能態(デュナミス)」が扱われる1－3章である。アリストテレスの言う「デュナミス」すなわち「力(Kraft)」とは、「他のもののうちにある、あるいは他のものとしてのそのもの自らのうちにあるところの、その転化(Umschlag)の始原(Ausgangsein)」(GA33,57)であると定義されている。例えば、医者とは、病人を治す、すなわち病気の状態から健康な状態へと転化させる力(能力)を持っているのであり、普通は、病人と医者は同一人物ではないので、病人から見れば、医者は、他のものであり、治す力は、他のもののうちにあるといえるが、医者が自分の病気を自分で治す場合には、病人としてのその医者にとっては、自分のうちにある医者として治す力が、「他のものとしてのそのもの自らのうちにある」始原ということになるのである。

アリストテレスによれば、こうした転化の始原のうち、「或るものは無生物<sup>345</sup>のうちにあり、他のあるものは生物(魂を有するもの)のうちにあり、つまりは魂の内にあり、魂のロゴスを有する部分のうちにあるからして、明らかに(転化の始原という運動にしたがって了解された)諸能力も、その或るものどもは、非ロゴ斯的(die einen redelos sind)であるが、他のある能力は、ロゴスを伴う(mit einem Reden)ものであろう」(GA 33, 117)としていた。ハイデガーは、このうち、ロゴスを伴うデュナミス(力)のことを、「能力(Vermögen)」と表現している(GA 33,130)。すなわち、「魂は、始原の原理を持って

<sup>344</sup>Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.33, Vittorio Klostermann, 2006.

<sup>345</sup> 熱さや、冷たさを指す。

いる」(GA33,149) のであり、より正確には、「プシュケー、すなわち魂は、運動の始原を持っている、——すなわち運動の始原を自らのうちに持っており、保持しており、そこから魂の固有の自らを運かすことが生じるところのこのものが前へと差し出されるということ」が、「語られている」のだとハイデガーは解釈するのである (GA33,149-150)。

さらに付言すれば、ハイデガーは、すでに 1923/1924 冬学期のマールブルク講義でのアリストテレス解釈においてもすでに、「魂」は「存在の様態」であり、「魂はそれが可能態 (デュナミス) であることによって特徴付けられている。魂の存在は可能である (Möglichsein) ことによって特徴づけられる」として、魂が、「可能的なもの」であることを示唆している。(GA17,295) <sup>346</sup>

本書簡においては、現存在あるいは魂ではなく、「存在」が「思索を可能化する」とされていたが、それは、現存在が思索するところの、その思索を可能化しているものが存在である、ということであって、現存在あるいは魂の思索というひとつの魂の運動のその原理そのものが「存在」の「可能的なものの静かな力」として見て取られているものと解される。「存在」を「可能的なもの」と見るハイデガーの思索の根底には、アリストテレスが考察したような生命の、自らの内にある運動の始原としての魂への眼差しがあり、そのさらに根底には、既に見たように、魂を含むあらゆる生命の運動の原理としてのピュシスすなわち存在への眼差しがあると言えよう。

私たちは、「力」の考察のために、さらに、ハイデガーの『真理の本質について』(1931/1932 年冬学期講義) のなかでの、プラトンの善のアイデアについての記述をも取上げておかななくてはならない。というのも、そこでは、善のアイデアは、「力を授けるもの」と解釈されているからである。このプラトン解釈においては、善のアイデアは、「存在者の非秘匿性を共に生じさせること、そして視て取られたものとして存在者の存在を理解させる」のが職務であるとされ、またそれは、「存在と非秘匿性といったものをそもそも共に一可能にする、つまり存在と非秘匿性そのものをそれらがそれであるものへと授力する (ermächtigt) <sup>347</sup>」ものだとされている。また、その「最高のアイデア」である「善のアイデア」は、「授力するもの (Ermächtigende)」すなわち、「存在がそのものとして与えられるという存在に対する授力であり、同時に非秘匿性がそのものとして生起するという非秘匿性の授力である <sup>348</sup>」と言われていた (GA34, 99)。ここでアイデアは、すでに見たように、存在者の側から見た存在を指すと考えれば、最高のアイデアである善のアイデアは、そうしたアイデアたる存在者の存在を私たちが見て取ることを、そもそも可能にしている光として理解される。こうして、善のアイデアは、ハイデガーの後期思想における、奥深い存在、あるいは呼び求める促しに対応すると考えられる。「境域としての存在は、好みつつある能力の《静かな力》、つまり可能的

<sup>346</sup> ここでは、創文社版 (加藤精司訳) の訳文を参照させていただいたが、訳文の統一のため一部の訳語を変更して引用させていただいた。

<sup>347</sup> “Die höchste Idee ist ··· das überhaupt so etwas wie Sein und Unverborgenheit mit-ermöglicht, d.h. Sein und Unverborgenheit als solche zu dem ermächtigt, was sie sind.” (GA 34, 99)

<sup>348</sup> “die Ermächtigung für das Sein, daß es sich als solches gibt, und in eins damit die Ermächtigung der Unverborgenheit, daß sie als solche geschieht” (GA34, 99)

なものの《静かな力》」であるとされるとき、この力とは、プラトンの真理論解釈においては、存在者とイデアと善のイデアという3者のあいだで見て取られていた関係のうちの、善のイデアに相当することが、見て取れるのである。こうした意味での能力や力とは、同一平面上の作用反作用の関係のごとくに、同一な次元のうちでの2者間に働くものではなく、より根源的な次元から、そのものの存在を可能化するものとして働きかけっていると捉えるべきものであることは、明白であろう<sup>349</sup>。

また、すでに渡邊二郎が訳注で指摘しているように<sup>350</sup>、『存在と時間』第76節においても、「可能的なものの静かな力」という表現が、用いられていた<sup>351</sup>。『存在と時間』での「可能的なものの静かな力」とは、ある時代状況のなかで、現事実に被投的なものとして実存している現存在の、その状況における、企投のことであり、それを開示するところに、歴史学を遂行する歴史学者の実存の歴史性にもとづいての課題があるとされていたのである。ここでは、「可能的なものの静かな力」を発しているものは、歴史学の対象となっている既在した現存在であり、その既在した現存在のその状況下での企投、すなわち「可能的なものの静かな力」を、自らの実存の歴史性（さらにそれを可能にしているのは時間性であるが）によって開示するのが、歴史学者の仕事なのであった。

こうした『存在と時間』の記述は、『ヒューマニズム書簡』における、存在の「可能的な

---

<sup>349</sup>細川亮一は、創文社版ハイデガー全集第34巻『真理の本質について』の訳注において、「洞窟の比喻は善のイデアを語るが、それは、『現われーイデアー善のイデア』という三つの次元を区別している。この区別は、『有と時』における《有るものー有ー有の意味（時間）》に正確に対応している。・・・＜有の理解の可能性の条件＞、つまり有の意味（時間）は、光（善のイデア）の次元に対応する」とする。（359 - 360頁参照）こうした対応関係が認められること自体は、確かであるとしても、その意味するものについては、私たちは、慎重に検討すべきであろうと思われる。

<sup>350</sup>『「ヒューマニズム」について』マルティン・ハイデッガー 渡邊二郎訳 筑摩学芸文庫 1997年の渡邊二郎先生による訳注236 - 237頁参照。

<sup>351</sup>『存在と時間』の第76節は、「現存在の歴史性にもとづく歴史学の実存論的根源」についてのものである。ハイデガーはこの節で、歴史学は、「現存在の歴史性」を前提としており、この歴史性は、時間性に根ざしていることを指摘する。歴史学は、「歴史的存在者の開示をみずからの固有の課題」(SZ 393)としている。しかしこうしたことは、「《過去》が開示されているときにのみ、可能」(SZ 394)である。ではそれはどのようにして「可能になる」のか。まず「歴史学者の実存の歴史性」が、「学としての歴史学」を「実存論的に基礎づけている」(SZ 394)ことによって、歴史学が可能となっているといえる。また、歴史学の対象の「主題化」とは、「現にそこに既在していた現存在を、そうした現存在の最も固有な実存可能性をめがけて企投するということ」(SZ394)に他ならない。というのも、その歴史学の対象となっている時代を生きている現存在の「事実性」は、「ある選ばれた存在しうることをめがけて、まさしく決意しつつおのれを企投することにおいて構成されている」のであり、そこで「既在していた」ものとは「運命、全共同運命、および世界・歴史がそのうちで現事実に規定されていた実存可能性」(SZ 394)のことだと考えられるからである。よって、「歴史学は、世界内既在存在をその可能性のほうからいっそう単純に具体的に了解して《たんに》叙述すればするほど、可能的なものの静かな力 (die stille Kraft des Möglichen) をますます強烈に開示することになるであろう」とされる。(SZ 394)

ものの静かな力」と、なんらかの関係を有するのだろうか。

『存在と時間』において、本来的な歴史学が開示すべきであると考えられていた「可能的なものの静かな力」は、歴史学者という現存在の企投によって開示されるものであり、開示される内容は、その歴史学者が研究対象としている時代において、実存していた現存在のうちで働いていた企投であった。この、かつて実存していた現存在のうちに働いていた企投とは、観点を変えてみるならば存在の投げによるのであり、本書簡における存在の「可能的なものの静かな力」と実は同一とも言い得るものなのではないだろうか。また『存在と時間』における本来的な歴史学の理念<sup>352</sup>も、後期の、存在の歴史のなかで存在が自らを送り届けることとしての存在史の考え方のなかに、生かされ続けていると理解することができるものである。このように、観点の転回にもかかわらず、歴史の捉え方の中に流れる存在との関わり

の構造自体は前期から後期まで一貫したものとして理解可能なのである。

ところで、こうしたハイデガーの「可能的なものの静かな<sup>353</sup>力」とは、ニーチェの「力への意志」と通じるものなのか、それともまったく別物なのか、ということについても検討しておかなくてはならないだろう。というのもニーチェは、「力への意志」を「存在の深奥本質」としており（『力への意志』693番<sup>354</sup>）、またハイデガーは1936-1946年にわたってニーチェ解釈の講義をなしており、両者の関係を明確にする必要があると思われるからである。

ハイデガーのニーチェ解釈によれば、ニーチェは、「存在者の存在」（NI137）あるいは、「存在の最も内的な本質」（NI67）を、「力への意志」と見做している。「力への意志」（Wille zur Macht）とは、「その最も深い本質において」「現前性への生成の持続化（Beständigung des Werdens in die Anwesenheit）」<sup>355</sup>である。これは、一見すれば、自らは隠れつつ、あらゆる存在者を出現させ、現前させるギリシア的なピュシスの働きを指していると思われ、その限りでは、ハイデガーの知っている存在の働きと同じものを見て取っているように思われる。また確かに、ニーチェにおける「力への意志」は、「生命の本質」と見做されている（NI442）。しかしながら、この場合の「生命」とは、「全体としての存在者」であり（NI442）、

---

<sup>352</sup> 『存在と時間』における本来的な歴史学の理念については、赤塚弘之「ハイデガーにおけるヒストリー解釈について——『存在と時間』第二の課題〈存在論の歴史の解体〉との連関をめぐって（『思索』第42号83-104頁所収）参照

<sup>353</sup> 静かな（*stille*）という語は、『哲学への寄与』においては、「静けさ」（*Stille*）と言う名詞形で用いられている。その場合は、「最後の神の通り過ぎの静けさ（*die Stille des Vorbeiganges des letzten Gottes*）」（GA65 17）、「そのうちで初めて最後の神の到来と逃亡が決定されるところの一静けさ」というほのめかしと遠ざけのかの領域」（GA65、20）といったように、最後の神と関連付けて用いられている。本書簡では、まったく「最後の神」という言葉は登場しないものの、「愛すること」「好むこと」「本質を贈ること」のうちに働く、隠れたる神のようなものへの暗示が、「静かな」という形容詞のなかに込められいていると考えることも、可能であろう。

<sup>354</sup> ニーチェ全集13『権力への意志』（原佑訳）ちくま学芸文庫2002年219頁参照

<sup>355</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, 1998 s. 592 以下、この書物からの引用は、（NI 頁数）によって示す。

また「存在」でもあり、「現前」でもある (NI514)。すなわち、目に見える形で現われてこうとする生命の力が、存在であり、「力への意志」なのである。またその「力への意志」は、「同じものの永遠回帰」の教説と「このうえなく内的に関連している」(NI 15)。つまり「力への意志」の本質は、それが「まったく目的をもたないもの」であることにあり (NII<sup>356</sup> 257)、だからこそ、ただ繰り返して生成してくる同じものの永遠回帰それ自体が力への意志の本質をなすことになるわけである。形而上学の祖であるプラトンにおいては、「存在は、諸々のアイデアの内で見ることの出来るものであり、そうした諸々のアイデアは、存在者の存在であるから、それ自体が真なる存在者、すなわち真なるもの」(NI169) であると考えられていた。それは、「非感性的なもの」であり、「存在が顕わになること、すなわち真理とは、非感性的な輝き」(NI201) であり、当然ながら身体よりも魂に価値が置かれていた。ニーチェはこれを転倒させて、「真なるもの」とは、「真なる存在者」であり、非感性的な魂よりも感性的な身体への衝動や情動を人間の主観の「究極の事実」(NII168) とし、この主観によって、「同じものの永遠回帰」を真であるとして見做していたのである。こうしたニーチェの思索は、ハイデガーの解釈によるなら、「存在」が「存在者によって」また「現実的なもの」の「優勢」によって「いかに広く、またいかに決定的にすでに覆われてしまっているか」(NI 593) を示すものであるとされていた。とすればニーチェの思索は、一見、ハイデガーの可能的なものの静かな力と同じものを見て取っているようにも見えながら、実は、それは、ハイデガー自身が本書簡で語る「存在の真理」が、むしろ拒まれているがゆえに生じたものと考えられるのである。ハイデガーの「可能的なものの静かな力」は、主観性の形而上学の完成ともいえるニーチェの「力への意志」の思想において、まったく閉ざされている領域、すなわちそうした「力への意志」を可能にするものの次元が開かれることで、はじめて見て取られるものであり、「力への意志」の発現をも可能化するものではあっても、同一なものではないと考えるべきであろう。前者は、人間の主観的な意志から発するものではなく、また、Anwesenheit としての存在を在らしめる、呼びもとめる促しとしての、隠れた、奥深い存在を意味している。それは、それぞれの存在者の本来的な、固有のあり方を贈るとともに、そこへと向けて、存在者を呼び求め促すという意味で、それ自体は隠れておりながら、存在者の運動の始原となるものとしての力である。これに対して、後者は、その内実においては、確かに存在の働きの一面を捉えようとしたものではあるのだが、人間の主観の側からするものにとどまっている。つまりニーチェの「力への意志」の場合には、あくまでも人間の身体への衝動や情動として感受される、人間の主観的な感性的な生成への無目的なカオス的意志を存在者全体へと投影してみたものであり、目に見える形への生成とその持続こそ現実そのものであり、存在の本質であるとするものなのである<sup>357</sup>。

<sup>356</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Neske, 1998 s. 592 以下、この書物からの引用は、(NI I 頁数) によって示す。

<sup>357</sup> ハンナ・アーレントも、その書物のなかで、ニーチェの「力への意志」と区別して、ハイデガーの 1930 年代中ごろのケーレ以後の意志の捉え方を、Will-not-to-will として特徴づけ、これは、彼の「非常に注意深いニーチェの作品の研究」から生じたものであるとする。アーレントは、「ハイデガーの理解では、支配し力を及ぼそうとする意志は一種の原罪であり、それについて彼は、ナチの運動における彼の直前の過去

## 第五節 『ヒューマニズム書簡』におけるその他のさまざまな存在の規定

ハイデガーは、『ヒューマニズム書簡』において、前節で取上げた「存在は、境域として、好み成就させる能力の、すなわち可能的なものの《静かな力》である」(H8)との言葉のほかに、存在について、多くの規定を、いわばプログラムの的に呈示している。しかしそれらは、実は予示的なものではなく、『存在と時間』以後の彼の諸講義内容を踏まえたものであることが、うかがわれるものである。本節では、これらの諸規定のいくつかを取上げて、少しでも、ハイデガーの存在観の全体像に近づくべく、努力をしてみたい。

### 一 恵みと災いを与えるものとしての存在と悪の本質

先ず取上げるのは、

「存在がはじめて、無傷の健全なものに、恵みのうちでの立ち現れを与え、また、深い憤りには、災いへの殺到を与える (Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm.)」(H52)

と述べている箇所である。ここでは、

1. 存在がはじめて、無傷の健全なものに、恵みのうちでの立ち現れを与える。
2. 存在がはじめて、深い憤りに、災いへの殺到を与える。

という二つのことが、対比的に語られている。1では、「無傷の健全なもの」に対しては、「恵みのうちで立ち現れる」という事態が、そして2では、「深い憤り」に対しては「災いへと殺到する」という事態が、どちらも、「存在」によって、「はじめて与え」られるというのである。ここで「与える」と訳した *gewähren* は、相手が希望するものを「与える」ということを意味している。これは、単純に解するならば、存在というものが在って初めて、「恵みのうちでの立ち現れ」も、「災いへの殺到」も可能となるのであり、禍福を超えた、存在の自らを与える働きが、ここで語られているといえるであろう。そして、「無傷の健全な者」に対しては、「恵みのうちでの立ち現れ」を、「深い憤り」に対しては、「災いへの殺到」を与えるということは、それぞれの在り方に相応しいものを、与えるということであり、そうした存在の働きの義しさの側面が、言葉に齎されているとも、解されよう。

とはいえここで、恵みのうちでの立ち現れと、災いへの殺到とは、何を意味しているのだろうか。ハイデガーは、「無傷の健全なもの (*das Heile*) とともに、同時に、存在の開けた明るみのなかで悪 (*das Böse*) が現われる」とし、その「悪の本質」は、「人間の行為の単なる道徳的な悪さ (*die Schlechtigkeit*) に基づくのではなくて、深い憤りの邪悪さに基づくのである」(H51) とも言っている。そしてその両者、すなわち「無傷の健全なもの」と「深い憤りに駆られたもの」とは、「存在自体が争いを含んだものである限り」において、

---

を受入れようとしたときに彼自身罪の意識を感じたのであった」と指摘する (II p.173)。そしてハイデガーの30年代のニーチェ講義の途中での「ムード」の変化を指摘し (II p.188)、この変化をニーチェの「力への意志」から「新たな *Gelassenheit*」と「*will-no-to-will*」への転回であるとしている (II p.188)。(c f, Hannah Arendt, *the Life of the Mind*, one-volume edition, Harcourt Brace & Company, 1981.)



「存在のうちでただ生き生きと在り続ける (wesen) ことができるだけである」(H51) としている<sup>358</sup>。とすれば、「恵みのうちでの立ち現われ」と、「災いへの殺到」とは、それが「悪」といったことと関わるものであるとすれば、善悪とは関係のない自然的な恩恵や災害などの出来事を指すものではなく、存在と現存在との関わりから生じる善や悪が問題となりうるような事柄を意味するのであろうと考えられる。それは例えばカトリックという特定の意義連関の共世界に属するマザー・テレサにとっての神からの呼びかけへの聴従帰属から、貧しい人々のなかでももっとも貧しい人々に神の恵みを伝えることを使命とした神の愛の宣教者会の活動が世に立ち現われたことや、欧州のある種の人々のあいだに潜在していた反ユダヤ的な思潮といった意義連関をもつ共世界が、ナチスとヒトラーの登場を生み、恐ろしい大量殺戮という出来事を生じさせたが、そのナチスが自ら徹底的な破滅へと至る運命をたどった、というような出来事のことであろう。そして、後者のような出来事における「悪の本質」が、「人間の行為の単なる不道德」といったレベルで生じるのではなく、共存在の共有する意義連関としての世界において在ったものの顕在化として生起するのだということ、つまり「存在」のうちで「生き生きとあり続ける」ところの、「深い憤り」が、存在の次元から、存在者の世界へと現われたときに生じるものであるといわれていることになる。

では存在は、悪の本質たる「深い憤りの邪悪さ」とどういう関係にあるのか。わたしたちは、この箇所の直前で、ハイデガーはシェリングの名を挙げていることに注目したい。そして実際、シェリングについての 1936 年の講義だけが、ハイデガーの講義の中では存在と悪の問題を真正面から扱ったものなのであった。そのため『ヒューマニズム書簡』でも、ハイデガーは、自身のシェリング講義の内容を念頭に置きつつ、発言していると見るのが可能であろうと思われる。

1936 年の講義でハイデガーは、シェリングの『人間的自由の本質について』(1809)<sup>359</sup>を解釈する。シェリングによれば、人間の自由とは、「善と悪との能力」である (S116<sup>360</sup>)。ハイデガーの解釈によれば、この悪は、「人間の内に」(S142) あるのだが、その「悪の内的可能性は、存在の接合に基づく」(S142) とされる。さて、「存在の接合」(das Seynsfuge) とは何か。

シェリングは、根源的な存在を意欲であると見ると同時に、存在を、根底と実存とに区別する。こうした存在の根底と実存の区別が存在の接合と呼ばれているものである。つまり、

---

<sup>358</sup> また、この「争いを含んだもののうちに」「否む働き御するものの本質の由来が隠れている」(H51) と言われる。こうした働きについては、本節四において若干の考察を展開している。

<sup>359</sup> Vgl. F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, 1999. 邦訳としては、『世界の名著 43 フィヒテ・シェリング』、中央公論社、1997 年所収の渡邊二郎訳『人間的自由の本質』とその訳注 (本文 391-500 頁、訳注 603-628 頁) を参照。また、この書物は、かつて年 3 回行われていた放送大学卒業生のための哲学勉強会のテキストであり、わたしたち卒業生はこの会をご指導くださっていた、シェリング協会会長でもあった渡邊二郎先生から、この書物について直接に教えていただくとともに、その内容の一部をそれぞれがまとめ、報告する機会に恵まれていた。今は亡き渡邊二郎先生の学恩に、心から感謝申し上げる。

<sup>360</sup> Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1995. 参照。以下、この著作からの引用は、(S 頁数) で示すこととする。

神を含むあらゆる存在者には、実存している限りでの存在者と、単に実存の根底である限りの存在者という区別が成り立つと考えるのである。ただし根底と実存とは、どちらかが時間的に先であったりあとであったりするのではなく、両者は、根源的な動性の統一のうちにあるとされる。

シェリングによれば、神は生成しつつある神であり、みずからの内なる自然としての、みずからの根底を持っており、そこから生成して実存するのだが、一方でその実存が根底を根底たらしめるという、根源的な動性の統一のうちで捉えられる。そして、諸事物は、生成であるところの神の存在を開示するものであり、存在者の固有の根底の意志は、愛であり精神であるところの生成する神の普遍意志のもとで、憧憬によって、みずからに成ろうとする。ただ、自由な意志を持つ人間のみは、自らの固有の意志を自らの自由において神の普遍意志に従わせるということが可能であり、これが人間が善を行いうる可能性であると共に、自己の根底の固有の意志、すなわち我意を、神の普遍意志にしたがうものとはせずに、そのあるべき秩序を転倒させて、神を超えて高まって第一のものになろうと意欲することもできる。この後者の人間のあり方が、自由として、その存在の接合上、不可避免的に、善の可能性と共に人間に与えられた悪の可能性なのである。愛である神は、人間にとっての善の可能性の根拠と表裏一体であるところの「悪を無にすることはできない」(S192)。シェリングの見る悪は、単なる善の欠如ではなく、このように存在の接合に基づく可能性として人間の内にある、愛と調和としての神に攻撃を加えようとさえするような積極的なものである。

「存在がはじめて、無傷の健全なものに、恵みのうちでの立ち現われを与え、また深い憤りに災の殺到を与える」(H52)とは、こうしたシェリング講義における存在の接合とそれによって生じる人間の悪の内的可能性への洞察を背景に、語られているのではないかと、考えられる。もちろん、ハイデガーは、こうしたシェリングの思索の内実を、自らの思索と同一のものと見なしているわけではない。しかしながら、ハイデガーは、シェリングの思想を念頭に置きつつ、存在の隠れから立ち現れへ、また立ち現れから隠れへの存在の接合の循環する統一的な働きの中で、何らかの仕方で人間の善と悪への可能性もまた与えられると見ていたのではないかと、考えられるのである。つまり、現存在としての人間が、存在から、可能性として与えられた、存在の呼び求める促しに従うことを選ぶのではなくて、おのれの存在を貫く、存在の働きのひとつの表れである我意の主観的な企投を、それだけ切り離し、存在の呼び求める促しへの聴従よりも優先して遂行しようとするときには、それは、深い憤りと呼ばれるような転倒した力への意志に捕らえられることになり、そのときに人間において悪が現われてくると考えられるのであろう。おそらくはこのような仕方で、ハイデガーにおいても、存在の接合構造によってはじめて、人間の善と悪との可能性が与えられていると言い得るとするのが、この問題に対するハイデガーの基本洞察であろうと推察されるのである。

## 二 言葉として到来する存在

さて、存在は、思索を通して、言葉において到来する、というのが、本書簡でのハイデガーの見方であった。そこで次に、存在の思索を通して到来する、言葉としての存在につ

いてのハイデガーの言表を見てみなくてはならない。

思索は、存在の人間に対する関わりを、思索自身が、存在によって委ねられたものとしてのみ、存在に捧げる。この捧げるということは、思索の中で存在が言葉へと到来する、ということである。言葉は、存在の家である。言葉の住まいのなかで、人間は、住んでいる。思索する者たちと詩作する者たちとが、この住まいの番人たちである。

(H 5)

ここでの思索とは、すでに第三節において考察したように、人間が思索するということを可能にしている存在の観点からみれば、存在による存在についての思索であり、存在の境域において遂行されるものであった。それゆえここで、思索は「存在によって委ねられたものとしてのみ」あると言われているのだと考えられる。

思索が、このようにして存在から委ねられたものを、存在に「捧げる」ことは、「思索のなかで存在が言葉として到来するということ」であるとされる。そして、こうした存在の到来の場としての言葉<sup>361</sup>が、「存在の家」、すなわちそこにおいて存在がとどまるところなのである。ここで言葉は、「存在によって呼び求められ促された、そして存在によってすみずみまで接ぎあわされた存在の家」(H25) であるとされるのである。これは、どういった事態を指すのか。

ハイデガーは、1931 年のアリストテレス解釈において、ロゴスとは、「その関係の中にあるものを、一緒に保つ」ものであり、「関係とは、関係の内にある存在者の内的な継ぎ

<sup>361</sup> わたしたちが、日常生活のなかで理解している意味での言葉と、ここでの言葉とは、その捉え方の観点が異なっていることに留意しなくてはならない。感性的側面から言葉を見た場合には、わたしたちは、言葉を音声として耳で聞き、またその音声に対応する意味や、音声にもなう抑揚のなかで表現される感情といったものの複合を、その内容として受け取り、また自ら発信し、それによって互に意志相通して生きているというように見える。しかし本書簡でのハイデガーは、そうした方向からは言葉を見ていない。ハイデガーは、ここでの「言葉」は、「有機体の表出」でもないし、「生き物の表現」でもないし、「指示性格」や「意味する性格」からさえも「正しくは思索されえない」(H 1 8) ものであるとし、さらに、「音の形態と、抑揚と、意味との統一体」としての「たんなる言葉」ではない (H 2 5) ともしていることからそれは明らかである。ここでの「言葉」とは、存在の思索の観点から言葉とは本来的になんであるか、ということ考えた場合の言葉のことなのである。ちなみにヤスパースは、1949 年 8 月 6 日のハイデガー宛の手紙の中で、「〈存在の家〉としての言葉——私はこれに抵抗感を覚えます。というのも私には、すべての言葉は、なにかに行き着くための橋にすぎないように思われるからです。言葉は、やはり、伝達されて、やがて現実そのもののなかで、行為により、現在性により、愛により、乗り越えられて廃棄されてゆくべきものだからです。私なら、ほとんど逆にこう言うかもしれません。『言葉のあるところ、そこには、存在そのものは、まだない、あるいはもはやない』と。」(『ハイデッガー＝ヤスパース往復書簡』渡邊二郎訳 名古屋大学出版会 1994 年 282 頁参照)。このヤスパースの反論は、わたしたちが日常用いている言語についてここでハイデガーが語っているとするとするなら、まったく正しい。このことは、誰も認めるであろう。しかしながら、ここで問題が語りだされている領域は、そうしたそこで言葉が言い表され、それが現実の行為によってその内実を持つといった次元よりも、もっと根源のところにある領域である。例えば、あるひとが結婚式において「一生あなたを愛します」と言葉を発したということは、少なくとも、その内実、自分と相手の過去も未来も了解し、かつ、相手の存在を死に到るまで大切にしたいという企投を人間が、為しえることを、意味する。そしてまた、この言葉の奥にあるその企投が、その後のその人に降りかかる雑多な出来事の中でも気を散らさずにひとりのひとを愛し続けるという関係の保持のためにそのひとの存在を統べる力として働き続けていてこそ、結婚式で発した言葉が、長い人生の営みの中で、現実化してくることも、できるのである。ハイデガーが見ているのは、この目には見えないが、確かに働き続けている可能的なものの静かな力としての存在であり、その存在の宿りとしての言葉なのである。これがあってこそ、ヤスパースのこのような事態が、現実、生起しうるのである。

合わせ、継ぎ目にほかならず、よって、ロゴスは「規定する接合構造、相互に関係するものの収集」であるとしていた (GA33,121)。そして「言葉 (Sprache)」は、「ロゴスのまったく広い意味において、告げ知らせる収集」、であり、「一者」のうちに「存在者が収集されてあること」、としていた (GA33,128)。さらに「言葉」とは、「そこにおいて世界の開示と告知とがそもそも開花し、そして成立するところの、場所」とも言っていた (GA33,128-129) <sup>362</sup>。

一方、「存在」は、先に扱ったように、「実一存 (Ek-sistenz) を存在の実存論的な、すなわち脱自的な本質のうちでそれ自身において保持し、それ自身へと、存在者のただ中の存在の真理の場として集めるかぎりにおいての、その関係である<sup>363</sup>」(H24)とされていた。こうした関係は、おそらくは、アリストテレス解釈の中で、ロゴスの働きとして解釈されていた「関係」と、等しいものであらうと思われる。実際、根源的な意味でのロゴスはピュシスやエートスと並んで、ハイデガーにおいては存在の働きの一側面として解釈されてきたのであり、存在と言葉とは、根源においてはどちらも、多を一へと取り集め、統べる働き、そしてその働きによって保持されている関係そのものであると、ハイデガーにおいては考えられていたのである。関係そのもののうちに、統べるもの、接合するものとしての、言葉があり、それはそのまま存在の働きがそこにある、ということなのである。

したがって、存在の「家」とは、存在がそこにおいてとどまる場を示しており、存在それ自体が言葉として到来しとどまる場とは、言葉の、多をひとつにとりまとめ、統べる力、さらには、その統べられたものを保持する力によって、存在のとどまる場が開かれるという事態を意味していると考えられる。

また本書簡中でハイデガーは、『存在と時間』の第34節が、「言葉の本質次元への指示を含んでいる」(H10)と示唆している。『存在と時間』では、「言葉の実存論的—存在論的基礎は語りにある」(SZ 160)とされる。ここで「語り」は、「情状性および了解と等根源的」な、「了解可能性の分節」である (SZ 161)。この「語り」が外へと言表されたものが言葉であるとされる (SZ 161)。またハイデガーは、「了解可能性の意義の全体が語へと到来する」(SZ 161)とも語っていた。つまりここでは、まず、現存在にとって了解可能となっているものが分節されると語りとなり、その語りが外へと言表されたときに言葉となると考えられていたのであった。このような現存在の存在了解のうちで受取られた存在が言葉となってくる場が、『存在と時間』においても言語の本質空間であると考えられていたわけである。

さて、「言葉の住まいの中で、人間は、住んでいる。思索する者たちと詩作する者たちが、この住まいの番人たちである」とは、いかなることか。

おそらく、すべての現存在としての人間は、その日常を生きているときに、たいていの

<sup>362</sup> ハイデガーは、1944年夏学期のヘラクレイトス講義の中でも、ロゴスについて扱い、箴言を解釈しつつ「一はすべてである」という言葉を通してのロゴスの考察、拾い集める収集としてのロゴスの考察、魂のロゴスの考察を展開している。(vgl. GA 55, s. 261-387)

<sup>363</sup> Das Sein selber ist das Verhältnis, insofern Es die Ek-sistenz in ihrem existenzialen, das heißt ekstatischen Wesen an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden. (H24)

場合は存在忘却に陥っていたとしても、常に既に存在の近さのうちにいると、ハイデガーは考えているであろう。よって、存在によって呼び求められ促されて語る思索者あるいは詩人の言葉を通していわば間接的に存在の働きを了解し、聴き取ることのできる可能性が、すべての人間に開かれているものと考えられる。また同時に、誰もが直接に存在によって呼び求められ促されて存在を言葉へと齎す働きをも為しえる可能性を持っており、存在の真理の開示の次元が、原則的にはすべての人間にとって開かれていると考えてもよいであろう<sup>364</sup>。存在が誰にどのような瞬間に呼びかけてくるのかは、しかし、人間の側で決定することはできないのであり、呼びかけられたその現存在が、それに応じたときに、その現存在が、詩人あるいは思索者としての運命を贈られた存在者、存在の言葉の番人となるのであろう。

### 三 存在の否む働き

さて、本節の最後に、ハイデガーが、存在の否む働きについて言及している箇所について検討しておきたい。

存在のうちで、否む働きをするものが、私が無と呼ぶものの本質である。思索は、存在を思索する故に、無を思索するのである。<sup>365</sup> (H 5 2)

このように、ハイデガーが見て取っている存在の否む働きとは、奥深い存在が人間に対しては自らを隠し、存在者の側から見るならば「無」として生き生きとあるさまを言うのであり、思索は、そうした奥深い存在を思索するものであるがゆえに、「無を思索する」ものであるともいえるのである。

さて、こうした意味での存在と無との関係は、ドイツ観念論によって見て取られてきた存在のうちの否定の働きと、どういう関係にあるのか、そこでも存在と無とは、同一であるとされてはこなかったか、と、ひとは思うであろう。これに対してハイデガーは以下のよう言う。

ヘーゲルとシェリングにおける絶対的観念論においては、無は、存在の本質における否定の否定性として現われる。しかしこの存在は、そこでは、自ら自身を意志する無条件的な意志としての絶対的な現実性の意味で、つまりは知の意志、また愛の意志として考えられ

<sup>364</sup> 例えば、近藤宏一『闇を光に ―ハンセン病を生きて―』みすず書房 2010 年は、病による失明や四肢障害を負った著者が折に触れて書いた文章を集めたものであるが、その言葉は、人間の光り輝くような尊厳を宿している。人間の本質は、身体によって第一に規定されるものではなく、そのあり方によるのであり、そのあり方はその言葉のうちに宿り、その輝きを露わにするものであることをこの詩人の著作は、示している。彼の、「盲年十年」と題した、「見えないという不思議／見えるという不思議／これは／まこと神様の傑作——」という短い詩には、個人にとっての運命の禍福を超えた境涯において見て取られた、可能的なものの静かな力としての存在の働きそのものが、言葉のうちに生き生きと宿っている。

<sup>365</sup> Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne. Dasum, weil es das Sein denkt, denkt das Denken das Nichts. (H52)

ている。この無条件的な意志のうちにはまだ、力への意志としての存在が隠れている。(H 5 2)

ハイデガーにおける存在の否む働きは、ドイツ観念論のそれと、どのような関係にあるのか<sup>366</sup>、ごく簡単にではあるが考えてみたい。

ハイデガーは1930・31年冬学期に『精神現象学』についての講義を行い、そこでヘーゲルの「絶対的な知」は「精神」であり、それは「自己に対して別のものになりつつ、自己自身へと到り、自己自身のもとにあること」であるとする(GA 32, 33)。そしてこの精神は「絶対的な動揺」であり、この「動揺」は後に「絶対的否定性」とも呼ばれると指摘している。(GA34,33) またハイデガーは、ヘーゲルが「哲学の第一の関心事」を「神を今一度絶対的な仕方と前面に、哲学の頂点におくこと」、つまり、「すべてのものの唯一の根拠として、唯一の存在と認識の原理として哲学の頂点におくこと」であると語ったことを指摘し、しかも同じときに出版された『信仰と知』論文ではその「同じこと」を、「哲学の第一の事柄はしかし、絶対的な無を認識することである」と「表現した」、としている(GA34,54)。

また、ヘーゲルは『精神現象学』に続く『論理学』においても存在、無、生成の弁証法を考え、「無とは、・・・総じて純粹存在と同一のものである」<sup>367</sup>としていたことも、ハイデガーは『形而上学とは何か』で引用していた通りである。

このようなことから、ヘーゲルにおいては、絶対的な現実性は、存在の肯定とそれを否定するものとのあいだを振動しながら、より高次のものへと生成してゆく、知への意志として見て取られていたことを、ハイデガーは、本書簡の上記文中で示唆していたと考えられる。そしてこのヘーゲルの存在の本質に対する洞察自体は、誤ったものとはされていないのである。ただ、ハイデガーの見るところによれば、ヘーゲルでは「存在は論理的に規定されるが、しかしそれは、この論理的なものが自我論的なものであることが判明するという仕方において」であるとされ、「わたしたちは、この存在の自我論的な規定が、デカルトの最初の試み以来カントとフィヒテを越えて」「『精神現象学』において」「徐々に展開しているのを見る」とされているのである(GA 32, 182-183)。このようにハイデガーは、ヘーゲルが「存在」の本質のうちに「否定の否定性」を見て取るとき、デカルト以来の自我を自らの真理性の確信とした自我論的なものの中で、いいかえるなら主観性の形而上学の流れのなかで思索していると考えているといえる。つまり、ヘーゲルは確かに存在者の存在のなかにあ

<sup>366</sup> 渡邊二郎は、「無の問題をめぐるドイツ観念論期の思索とハイデッガーの思索との連関」(「哲学」第30号、1980年5月、日本哲学会編 法政大学出版局 所収)において、「ドイツ観念論の時代に閃いた無の問題系譜の若干の側面」が「ハイデッガーの思索のうちで、いかに変容されて受け止められ、深化・発展させられているか」について考察している。渡邊二郎は、「ドイツ観念論期」に、「無の概念によって哲学的問題事象を指し示そうとした試みが、少なくとも三つ存在していた」と指摘する。その「第一は、ヤコービの『フィヒテ宛公開書簡』(1799年)」であり、「第二は、中期シェリングの『自由論』(1809年)から『シュットガルト私講案』(1810年)および『世代論』(1811-14年)にかけての思索」、第三は、「ヘーゲルの『信仰と知』(1802年)における発言」であり、「これらは、その問題の根本において、連関を持っている」とする(『渡邊二郎著作集』第8巻、筑摩書房、2011年、522頁参照)。

<sup>367</sup> 高山守『ヘーゲル哲学と無の論理』東京大学出版会 2001年 295頁 参照。

る否定の働きを見て取っており、それ自体は誤りではないのだが、そこでは、いったん真理と見えたもの、確実と思えたものを否定し止揚しつつ否定の否定を通じてしだいに高次の認識に到ろうとする知への意志、「自ら自身を意志する無条件的な意志」がまさに無条件的に出発点に置かれており、なぜに人間がそのような存在者の内に働く存在の否定性を見て取ることが可能であるのか、それを可能ならしめているものは何かという可能性の条件は、問われずに忘却されていると考えられているのである。確かに、ドイツ観念論ではまだ、体系、つまりは存在者全体を統べる絶対者としての神を希求する古代以来の存在一神論（GA32,183）としての哲学の伝統が保存されてはいた。そしてその点では体系も目的も無いカオスとしての生への意欲、自らの生成への欲求としての「力への意志」としての存在理解といったニーチェのような見方はまだ現われてはいない。しかし、人間理性が存在者の存在のうちに働く否定の働きをそもそも見て取れることを可能にしている奥深い存在の領域は、省みられないままに閉ざされており、そのなかで絶対者が問われているということは、すでに、やがてニーチェの「神の死」という帰結へと行き着くべき存在の運命の萌芽を宿していたのだとハイデガーは見ていると言えるであろう。

では、シェリングはどうか。ハイデガーは、1941年のシェリングについてのゼミナールの準備のための原稿の中で<sup>368</sup>、シェリングとニーチェを比較した箇所では彼らにとっては「存在は意欲である」（S 224）とし、シェリングの「愛の意志」について、それは「普遍意志」であり（S 224）、また「自ら - 自身へと - いたることとしての自らを意欲すること」であり、「《愛》としての無条件的な主観性」と呼ばれうるものだが、それはあくまでも普遍意志であるから、その主観は、我意を否定し、「固有のものはもはや何も意欲せず（Nichts Eigens mehr wollen）」（S224）、「無を意欲する（Nichts wollen）」（S225）とされていた。このようなシェリングの「愛の意志」は、アーレントが指摘するハイデガーの後期の思索の態度である will-not-to-will <sup>369</sup>に近いように見える。また、シェリングが『自由論』において見て取っていた存在の接合構造、すなわち根底である限りの存在とそこから現実存在してくる存在との区別と両者の動的な統一こそが存在であるとする見方は、ハイデガーの存在の思

<sup>368</sup> Vgl. Martin Heidegger Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit(1809) , Max Niemeyer Verlag Tübingen 1995. s.201-234(Anhang) この書物からの引用は、（S 頁数）で示す。

同書には、以下のようなメモも掲載されている。

#### ヘーゲルーシェリングーニーチェ

ヘーゲル : 知の意志（承認）－ （欲求）

シェリング : 愛の意志（悟性 — 普遍意志） 根拠を作用させること；もはや意欲しないこと。

ニーチェ : 力への意志（超力的な；感性的なものと超感性的なものの区別の止揚）ただ意欲することを意欲するのみ。

自ら・自分自身を - 意欲することとしての《意志》－ 自己存在

意志と主観性

（s. 224）

<sup>369</sup> cf. Hannah Arendt ,*The life of the Mind* , one-volume Edition , Harcourt Brace & Company , 1981, p.172-194,

索との近さを感じさせるに十分である。しかしながら一方で、ハイデガーは、シェリングの「愛の意志」をも、「無条件的な主観性」と呼んで形而上学の系譜の中で位置付けているのであり、主体が固有の我意を無とすることを意欲することで、自らがそのうちの一部であり、ある意味真の自己自身であるところのより大きな普遍意志、すなわち愛の意志に同化しうるとみるシェリングでは、やはりその出発点は主観におかれ、そもそも主観が無というものを意欲することを可能化しているものの境域は問われないままであると考えられているのであった。

また、ニーチェの「力への意志」は、「自ら - 自身を - 超越して - 行くこと」として「自らを意欲する」のであり、それは「《力(Macht)》としての無条件的な主観性」(S 224)とされていた。それは自らを超越してゆくとはいっても、何らかの高みを目指すのではなく「絶えず再び同じものを意欲する」ところの「永遠回帰」の思想であるともされていた(S 225)。こうした立場においては、ドイツ観念論においては何よりもと希求されていた絶対者としての神はもはや希求されず、自ら自身が、盲目的な意欲そのものとして、常に今ある自己を否定してそれを超越してはゆくが、何らかの目的に向かってゆくのではなく、その同じ営みの永遠な繰返しを意欲するのであり、そうしたことが存在の本質と見做されているのであった。それは、「無条件的な主観性」をまさに「無条件的」にその思索の発端におき、そうした「主観性」が意欲するということを可能にしているもの、そうした生成の意志をそもそも可能にし、支えている奥深い存在の領域を忘却していることから由来する帰結なのであった。

このように、ドイツ観念論の思想は、存在者の存在の中に不可避免的に否定の否定性という働きが生き生きとあることを見て取っているが、少なくともハイデガー自身の見方からするならば、彼らは、主観性の側から意欲としての存在者の存在の否定の否定性を見て取っていたと言える。これに対してハイデガーはそうした主観性が存在者の存在のうちに無を見て取ったり、無を意欲したりということをそもそも可能化している、より根源的なもの、つまりそれ自体は自らを隠す奥深い存在の働きを言葉へと齎そうとしていたのだと言えるであろう。



## 第八章 ハイデガーにおける存在の真理とはなにか

前章では、ハイデガーの「存在」の概念のさまざまな側面を見たが、それらの側面は、存在への問いの一筋の道を、行きつ戻りつ、また踏み迷いつつも歩みとおしたハイデガー自身の思索の歩みを反映していたといえる。本章では、ハイデガーにとって、存在と切り離すことの出来ない、存在が露わになって来ることとしての真理概念の側面から、その思索の道程をたどってみたい。本章を通して、当初アリストテレス研究から出発したハイデガーが、一貫して真理の意味をア・レーティアすなわち非・秘匿性と捉え、存在と存在が人間に対して現われてくるものとしての存在の真理、真理の現われの場となる現存在という、3つのものの関係自体を見つめつつ思索してゆく道筋を、後期における真理と神的なものとの関係をも含めて見てゆくこととしたい。

### 第一節 『存在と時間』における非秘匿性あるいは被暴露性としての真理

本節では、『存在と時間』における、「真理」がどのようなものとして記述されているかをみたい。

私たちは、例えば、「あなたの背後の壁に掛かっている絵は斜めになっている」といった言表において、この言表が指示しているところの、「背後の壁」に掛かっている絵を振り返って見て、実際に斜めになっていることを確認したときには「真である」という。こうした際、「言表が真である」とは、何を意味しているのか。真であるといえるためには、言表の内容と、現実のあり方との一致が要請されるのは、当然であろう。しかしハイデガーは、こうした「真であること」が生じるその根源にどのような事態があるのかを露わにしようとする。それはどのような事態か。先の例をとれば、言表によって、その絵のあり方がそれ自身に即して、露わにされているということ自体が、その言表が「真である」ことの核心をなす事態であると見るのである。つまりハイデガーにとっては、言表が真であるとは、「その言表が存在者を存在者自身に即して暴露するということを、意味する」(SZ218)のである。その際、「言表は、存在者をその被暴露性において言い表し、提示し、《見えるようにさせる(ἀπόφασις)》」(SZ218)ものであるとされる。ハイデガーによれば、「言表の真であること(真理)は、暴露しつつあることだと、了解されなければならない」(SZ218)のである。

さてハイデガーは、「暴露しつつあることとしての真であること」は、「存在論的には」「世界内存在という根拠に基づいてのみ可能である」とする。現存在は世界の有意義性の諸連関の中で、世界内存在として事物的存在者や道具的存在者と関わっているものであり、その中ではじめて、存在者が自らに出会ってくるのであり、このように存在者と出会うことができるがゆえに、世界的な存在者についてのあれこれの発見も言表も可能になっているのだと、考えられているのである。そうしたことから、「私たちが、現存在の根本機構をその内に見てとったところの世界内存在という現象が、真理という根源的な現象の基礎」だとハイデガーは言うのである(SZ219)。ここでの真理とは、通常、私たちが、人間の認識に関わらず存在すると想定している超越的な真理を意味するのではなく、そのはじめから、人間に

対して秘匿されていたものが、人間に対して露わとなって来ることを意味するものなのであり、人間に関わってくるその関わり方を問題とした、現象学的な真理概念であることに、私たちは、注意しなくてはならないだろう。

ハイデガーのこうした非・秘匿性 (Un-verborgenheit) すなわちア・レーティア<sup>370</sup>としての真理という捉え方は、『存在と時間』(1927 年) の刊行の直前の時期にあたる 1925・26 年冬学期『論理学』講義のなかで「アリストテレスにおける真理問題」としてすでに披瀝されていたものである<sup>371</sup>。またさらに遡れば、フッサールの助手であったころの若きハイデガーが、現象学における探求の途上で、アリストテレスのテキストとの直接の対話のなかから見出した真理の捉え方であったといえる<sup>372</sup>。この初期以来の、真理とは根源的には存在の非秘匿性であるという洞察は、ハイデガーの真理概念を後期にいたるまで、一貫して導いてゆくことになるのである。『存在と時間』でも、ハイデガーは、『論理学』講義でのアリストテレス解釈の内容を引き継ぎつつ、「ἀπόφασις としての λόγος の真であることは、ἀποφαίνεσθαι という仕方における ἀληθεύειν なのである。すなわち存在者を — 秘匿性から取り出しつつ — その存在者の非秘匿性 (被暴露性) のうちで見えるようにさせるということである」(SZ219) とする。そして、ハイデガーは、アリストテレスが彼以前の哲学者たちについて「事象自身 (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) が彼らを導いて・・・」(SZ213) と語っていた箇所、「(パルメニデスが) 諸現象に (τοῖς φαινομένοις) 従うよう強いられた」とする箇所 (SZ213)、また「真理 (ἀληθεια) 自身に強いられて彼らは研究した」といった箇所 (SZ213) を指示しつつ、「真理 (ἀληθεια) は、アリストテレスの先に引用した箇所に従えば 事象 (πρᾶγμα)、現象 (φαινόμενα) と等置されており、《事象自身》、すなわち自らを示すものを意味する、すなわち自らの被暴露性のいかに (Wie) における存在者を意味する」(SZ219) としている。これらの表現へのハイデガーのことさらな注目から推察されるように、ハイデガーにおける真理は、決して主観的なものではなく、むしろ、事象、現象、真理といったものの側が人間を強いて、人間に対して哲学的な真理の探究を行わせているのだと言われているのであり、これらの表現は、ハイデガーによって、単なる比喩以上のものとして受け取られていたと考えるべきであろう。

<sup>370</sup> ここでハイデガーは、ギリシア語の真理を意味するアレーティアの最初のアを、否定辞ととる。そして、レーティアが、ランタネイ (秘匿性、気づかないでいること) から来ると考え、この否定すなわち、非・秘匿性が、アレーティアの根本の意味であるとする (Vgl. SZ219)。渡邊二郎は、論文「アレーティア小考」のなかで、この解釈に対しては、フリードレンダーが、最初、このアを語源的にいつて否定辞ではないと批判したが、言語使用の点から見れば、こうした解釈もまた可能であることは、のちにはフリードレンダー自身によっても承認されていることが報告されている。(この問題の詳細については、『渡邊二郎著作集』第三巻、筑摩書房、2011 年、11-35 頁参照。)

<sup>371</sup> Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd21, Logik Die Frage nach der Wahrheit, Vittorio Klostermann, 1995. S.127-195.

<sup>372</sup> “Dabei erfuhr ich - zuerst mehr durch ein Ahnen geführt, als von begründeter Einsicht geleitet - das eine: Was sich für die Phänomenologie der Bewußtseinsakte als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als ἀληθεια gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein sich-Zeigen. Was die phänomenologischen Untersuchungen als die tragende Haltung des Denkens neu gefunden haben, erweist sich als der Grundzug des griechischen Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solcher.” Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer, 2000. S87.

ハイデガーは、「暴露しつつある・存在としての真であること（Wahrsein）は、現存在のひとつの存在の仕方」であり、「このような暴露すること自体を可能にしているものは、必然的に、もっとより根源的な意味において《真》と呼ばれ」るべきであるとする（SZ220）。ここでハイデガーが念頭においている「根源的な意味において《真》」と呼ばれるべきものとは、現存在に備わっている開示性である。

では、その際に「暴露されたもの」のほうは、どうなるのか。そちらのほうは、むしろ、《真》であることに直接結びついているのではないのか。これについて、ハイデガーは、こうした「暴露されたもの」のほうは、「配視的な、あるいはまた、留まりつつ見やる配慮の気遣いが暴露した世界内的な存在者」であると解し、それも《真》ではあるが、第二次的な意味において「真」であるに過ぎないとする（Vgl. SZ220）。ハイデガーにとっては、第一次的に「真」であるのは、「暴露しつつある」もの、すなわち開示性を備えた「現存在」であり、その現存在によって暴露されたものの、「暴露されていること（被暴露性）」は第二次的に「真」であると言うのである（Vgl. SZ220）。あくまでも、ハイデガーによれば、「世界内的な存在者の被暴露性は、世界の開示性に基づいている」（SZ220）のであり、例えば現存在が、「背後の壁」も「そこに掛かっている絵」も、「それが曲がっているかどうか」も、まったく意識せず、そうした絵の存在に意識さえも向けなければ、その「背後の壁に掛かっている絵」といった世界内的な存在者は、そのあり方を、暴露されるということがないわけである。とはいえ、現存在に世界内で出会ってくる存在者は、現存在がその存在をゼロから作り出したものではもとよりなく、現存在が、自らの言表の内容が真となるように、絵のほうを言表の力で斜めにしたり、まっすくにしたりできるわけでもない。それどころか、壁の絵それ自体も、現存在が生まれる前から存在し、その壁に掛かっていたかもしれないものである。ハイデガーの分析においても、そのような側面は、考慮されていないわけではない。なぜなら、現存在の存在である気遣いについて、ハイデガーは、「気遣いの構造は、世界内部的な存在者のもとでの存在として・既に世界の内・自らに先んじて存在しているものとしてある」（傍点論者）としているからである（SZ220）。

しかしながら、そのうえでなおハイデガーは、「開示性ととも、開示性によって被暴露性が存在し、したがって、現存在の開示性とともにはじめて、もっとも根源的な真理の現象に到達するのである」（SZ220）とする。つまり、現存在によって暴露されたり、開示されたりする以前から、現存在に先立って、すでに共存在の有意義性の諸連関としての世界と、世界内の存在者が存在していたこと自体は、否定されるのではなく、また無視されていてもいいのだが、あくまでも、その存在者の存在が現存在にとって暴露されることをもって真理の現象と捉えているがゆえに、現存在の開示性が、真理の根本現象であると言われているのである。どちらがより先であるとするかはともかくとして、少なくとも、暴露する現存在と、暴露されるものとは、どちらが欠けてもハイデガーの言う意味での「真理」現象にはならないものであり、また等根源的なものといえるであろう。ハイデガーはこうした事態を、現存在の開示性には、「その構成要素として被投性が属している」（SZ221）という言葉で表現している。「被投性」ということでいわれているのは、「現存在は、そのつどすでに、私の

ものとして、またこのような現存在として、ある特定の世界の中で、ある特定の世界内部的な諸存在者の特定の圏域のもとで存在している」ということである（SZ221）。現存在自身は、世界の諸意義連関を自ら勝手に作り出しているわけでも、また自らが世界内存在するその世界の諸意義連関を選んで生まれてきているわけでもなく、ある特定の世界内存在の諸意義連関という事実性のうちへと、投げ入れられてしまっている存在者なのである。

さて、このように現存在の開示性には、被投的な開示性という制約のなかではあるが、「企投」もまた属しているとハイデガーは考えている。この「企投」によって、ハイデガーが意味しているのは、「自らの存在可能へと向かって、開示しつつある存在」（SZ221）のことである。とはいえ、「諸存在可能をめがける企投」としての「了解」は、たえず自らの本来的な固有の存在可能へと向かっているわけではなく、「差しあたっていたいは」「世界」のうちへと向かい、世界の諸意義連関の内から自らを了解しつつ、固有の自らを喪失してしまっている。こうした在り方を、ハイデガーは、「頹落」と呼び、「現存在は、本質上、頹落しつつあるものであるから、現存在の存在機構にしたがえば、『非真理』のうちにある」（SZ222）としている。よって、ハイデガーにしたがえば、現存在は、「等根源的に真理と非真理とのうちで存在している」（SZ223）ということになるのである。繰り返すが、その際の真理とは、あくまでも現存在に対して存在が露わとなりうることとしての現存在の開示性のことを指しているのであって、『存在と時間』の差しあたった課題である実存論的分析に即するというならば、現存在においてはその存在機構上、自らの固有の存在が現存在自らに対して、暴露され、また開示されて露わとなってくることができるとともに、その反対に、みずからの固有の存在は秘匿されたままにとどまり、ただ誰でもあって誰でもない世人として世界へと頹落していることもできるという二つの可能性を持つのであり、しかもさしあたっていたいは、後者のあり方をとっているということになるのである。

さて、このように、『存在と時間』は、あくまでも存在がそれに対して露わとなって来ることが可能であるところの、現存在の分析に主眼をおき、現存在の持つ本来性・非本来性というあり方の可能性を持つのであり、それに応じて、現存在は、「等根源的に真理と非真理とのうちで存在している」とされるわけである。

ところで、『存在と時間』におけるハイデガーは、「現存在が存在している限りで、真理を《それが、与える（es gibt）》」（SZ226）としている。本節のおわりに、この言葉の意味するものを、確認しておかなくてはならない。この意味は、決して単純に、「現存在が存在している限りで、真理は存在する」と解して人間が真理の尺度かなにかであるように受け取ってはならないであろう。むしろ、es<sup>373</sup>という、まだ『存在と時間』においては表立っては扱われていないものが、真理を与えるのだが、それは、その真理を与えられるところのもの

---

<sup>373</sup> 『ヒューマニズム書簡』（1946）においては、『存在と時間』において“《es gibt》 das Sein”（SZ212）といわれたときのその「与える」ものとしての es とは、「存在」である、といわれている。ここでの es も、同様に考えることが出来るであろう。（Vgl. Martin Heidegger, Über den Humanismus, Vittorio Klostermann, 2000.S.26.）

としての現存在が存在しているかぎりである、と文字通りに解すべきであろう。そして、このように解するならば、『存在と時間』における真理についての記述と後期の『哲学への寄与』以後のそれとは、記述の仕方は異なっても、同じ一つの存在の真理の基本構造を、言葉へと齎そうとしているものとして一貫したものとして理解できるのである<sup>374</sup>。

## 第二節 『真理の本質について』（1931・32年冬学期講義）における真理

さて、私たちは次に、1931年・32年冬学期の『真理の本質について』と題した講義の、前半に於いて扱われた、プラトン『国家』の洞窟の比喻についてのハイデガーの解釈を見ることとしたい。

この洞窟の比喻については、本講義の内容を要約した同年の『真理についてのプラトンの教説』<sup>375</sup>の後半で明確に述べられているように、洞窟の比喻において表現されたプラトンの教説が、のちに「存在の根本特徴としてのアレーティアを超えてイデアが支配的となり」「アレーティアがイデアのくびきの下に」（PL32）置かれるようになることで形而上学の出発点となり、また、「最高の、そして第一の原因が、プラトンによって、またそれにしたがってアリストテレスによって神的なもの、と呼ばれ」るようになり、こうして「存在者の《原因》を神と解釈すること」によって「形而上学は、神学的なものとなった」（PL38）というハイデガーの独特の見方が有名であり、そのためハイデガーは、プラトンの真理観に対しては存在忘却の歴史の出発点となったとして、一見すると批判的に捉えているように見える。しかしながら、実際にハイデガーの解釈を見るならば、「形而上学的」に理解される以前の、プラトンの洞窟の比喻それ自体のなかには、ハイデガー自身が問おうとしている存在の真理の構造が、原初の形の名残を依然として留めていたと見なされているように思われる。ここで、注目したいのは、その、プラトンにおいてある存在の真理の構造の解釈の部分である<sup>376</sup>。

---

<sup>374</sup> 例えば、『哲学への寄与』においては、ハイデガーは以下のように言う、「現-存在は、ピュシスのアレーティア（非秘匿性）が固有に自らを根拠付ける根拠である、すなわち、かの開けの生き続ける働きであり、その生き続ける働きがはじめて自らを秘め隠すこと（奥深い存在の本質）を開くのであり、そのようにして、開けの生き続ける働きは、奥深い存在の真理そのものである（Das Da-sein ist der eigen sich gründende Grund der ἀληθεια der φύσις, die Wesung jener Offenheit, die erst das Sichverbergen (das Wesen des Seyns) eröffnet und die so die Wahrheit des seyns selbst ist.)」（GA65,296）このように、いわゆる「転回」後の後期ハイデガーにおいても、現存在は、そこにおいて、自らを秘め隠している奥深い存在が露わとなって来る働きがなされるところのもの、すなわち真理にとっての根拠であると考えられているのであり、存在の真理と現存在との関係は、本節においてみたものと、構造においては、変わらないのである。

<sup>375</sup> この書物は、現在では単行本としても出版されているとともに、ヒューマニズム書簡と同じく『道標』（全集第9巻）にも収められている。ここでは、以下の単行本をテキストとして用いる。Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Vittorio Klostermann Frankfurt a.M.1997. なお、この書物からの引用は、（PL 頁数）において示すこととする。

<sup>376</sup> 渡邊二郎は、ハイデガーの非秘匿性としてのアレーティア解釈に対するフリードレンダーの批判の妥当性を検討した「アレーティア小考」という論文の結語において、以下のように言っている。「ところで最後に、・・・ハイデガーの存在思想をここで想起するとき、彼のプラトン解釈が、・・・牽強附会の観を呈しながらも、実は、彼自身の主張の上に、当のプラトンの影が落ち、彼の言説を彩っていることに気づくのである。というのは、こうである。ハイデガーは、〈Richtigkeit〉としての真理を打ち毀し、〈Unverborgenheit〉としての真理への帰郷を勧める。しかし、プラトンに於いても、元来、真理そのものは、〈Unverborgenheit〉なのである。してみれば、ハイデガーの主張は、プラトンを本来のプラトンに返し、真理をプラトン本来の真理に戻すということである。ところで、プラトンに於いて、真理の源泉

これを、私たちは、より詳細に論じられている講義録（全集第 34 巻）を用いつつ、見てみたい。

ハイデガーは、洞窟の比喻を、四つの段階に分けて講義している。私たちも、それに従って、ハイデガーの解釈を追うことにしよう。

第一段階は、洞窟の中で、縛られた状態で、壁に映る物の影を、それこそが現実にあるものであると思って見ている人間の段階である(514a2-515c3)。この場合には、その影をいかにはっきりと見分けられるか、ということが、非秘匿性としての、真理への努力と見做されている。その際、洞窟の中の人間は、あくまでもこれが「影」であるとは考えていないことをハイデガーは、指摘する (Vgl.GA34,26)。洞窟の中の人間もまた、その目の前に在るものを、現実にある事物と捉え、その影の形についてできるだけ詳細に正確に知ろうと努力しているような状態が、彼らにとっての非秘匿性への努力であり、そのようにして影についてより明確でより該博な知識を持っているひとが、この段階においては真理をよく把握している人間であると、自分にも、まだ洞窟の中にいる周囲の人間にも、思われているわけである。そしてこれが、プラトンによれば、「人間の日常の位置」(GA34,28)なのである。

さて、第二段階 (515c4-515e5) は、今迄、縛られて、影の映っている壁だけに向いていた人間が、縛りから自由にされて、後ろを向くことができるようになり、自分の後ろを通り過ぎていく事物そのものを、それを照らす明かりのもとで見ることができる段階である。このとき、人間は、自分が今までそれこそが実際にあるものとおもっていた事物は、実は、ほんとうの事物の影に過ぎなかったことを悟り、影の背後にあった事物こそが、秘匿されていたものであって、それを見て取ることが、本来の非秘匿性としての真理であったと、知ることになる。ハイデガーは、この比喻によって示されているのは、「非秘匿性としての真理の本質は、自由、光、存在者のあいだの連関のうちにあるということ、より正確に言えば、真理の本質は、人間の自由であること、光の内へと見やること、そして、存在者への態度の間の連関のうちにある」ということ (GA34,38) であるとする。しかしここでの光はまだ、洞窟の内部の明かりにすぎず、本来的な人間の解放は、次の段階である。

さて、第三段階は、人間が、洞窟の中から外の開けた場所へと連れてこられて、太陽の光

---

は、太陽の光にも寓せられる、「存在者の彼方」(epekeina tes ousias,509b9)の「善のイデア」にあるが、しかしそれは、同時に、それ自身が「存在のうちの一番明るい所」(518c9)でもある。敷衍すれば、真理の根源は、つまり諸々の「存在者」が顕現露呈してくる根拠は、「存在者の彼方」にあってしかもそれ自身が「存在のうちの一番明るい所」でもある、謂わば「存在の明るみ」の中にある。そこには、「真理と存在が照らしている」(katalampeí aletheia te kai to on 508d5)。しかして、生成消滅するものを離れてこの「存在と、存在のうちの一番明るい所」に眼を向け変えていく「転向の術」(techne tes pweíagoges, 518d3-4)こそが、まさに世人の学び取るべき最も崇高な課題であると、プラトンで語られるのを想うとき、——存在者の蔭に秘匿されしかもそれを顕現させる「存在の明るみ」の中へと、そしてそのような意味での「存在の真理」のうちへと、「転回」(Kehre)して行き、帰郷して行くことを勧めるハイデッガーの晩今の思索のすべてが、プラトンの発想に著しく近いのを知って、我々は、深い感動を覚えずにはいられないのである。(渡邊二郎「アレーテシア小考」哲学雑誌第 80 巻 752 号、有斐閣、昭和 40 年 10 月所収 90-91 頁参照。) また岡田紀子は、『存在と時間』の道程と構造は《洞窟の比喻》の道程と構造そのものである」といい、「それがハイデガー自身の理解でもあったと思う」としている。(岡田紀子『ハイデガーの真理論』法政大学出版局 1999 年 210-211 頁参照)

の下で事物を見ることができるようになる場面である。ここでは、目が慣れるに従ってよりはっきりと、事物の姿を見て取ることができるばかりか、そうした見ることを可能にし、また全てのものを育み、存在可能にしている太陽というものがあることさえも見て取ることができるわけである。

ハイデガーは、ここで、「自由に・なることは、存在そのものを了解することを意味する。この了解がはじめて、存在者を存在者としてあらしめる」(GA34,60)とし、人間にとって秘匿されていた存在が顕わになるために光と、その光の照らす開けた場が与えられることをもって、人間の自由と解し、この比喩からすれば、存在の真理に接しうることこそ、人間の真の自由であり、解放であると考えることができることを示唆している。

最後に第四段階(516a3-517a6)は、洞窟への、自由な者の帰還の段階である。明るいところから帰ってきた人間が、もしまたずっと束縛されている人間たちと、まだ暗さに目がなれないうちに、影について意見を述べることで再び争わねばならないとしたら、彼は、笑いものにされ、「上に行って眼をだめにしてもどってきた」と言われるであろうし、それどころか、縛られている彼らを束縛から解いて、上へ導こうとしようものなら、殺されかねないであろう、というのがこの比喩の結論である。

以上のような、洞窟の比喩において示される、人間に開示されてくる真理の根底には、なにがあるのか。もっとも根源的には、太陽によって象徴される善のアイデアの存在が、わたしたちが見ることも、また、存在者が存在することも可能化している、というその現事実そのものが在るであろう。ハイデガーは、ここで「善のアイデア」と呼ばれるときの「善」とは、「授力する働き(Ermächtigung)すなわち能力(デュナミス)であり、つまりは存在と、存在の本質における非秘匿性を可能にする働き」(GA34,111)であるとする。そして、このような善のアイデアの解明から、ハイデガーは、以下の4つの事柄が言えるとする。

1. 真理自体は、最終的なものではなく、なお、授力する働きのもとに立っている
2. しかも、真理は、単独ではなく、同じくびきのもとに、存在と共に立っている
3. 真理を、その本質へと向けて授力するものが、人間自身の歴史的・精神的な現存在のうちで生起するのは、人間が、すべての存在に先立って、またすべての存在にとって問題であるものを徹底的に問うところの問う者である限りにおいて、である。
4. (またそれは)、人間一般においてではなく、人間が、自らの歴史のうちに立ちつつ、変容し、自らの本質の根拠へと戻り行く限りにおいてである。(GA34,113)

このように、存在の真理というものが人間に対して露わとなることの根源には、人間の側の条件も必要であると共に、しかしさらにそれに先立ってここでいう「授力する働き」というものがあることが、洞窟の比喩に於ける善のアイデアによって、示されているとハイデガーは見ているといえよう。

真理を見て取る人間の側の「見る能力」は、確かに、真理を認識するために不可欠ではある。が、その能力それ自体も人間が作り出したものではなく人間に原的所与として与えられたものである。また、人間の能力が、そうした認識の対象たる実在の世界そのものを作っているわけではなく、太陽によって象徴される善のアイデアと呼ばれるものが、そうした世界の

存在を可能化し、また同時に、それが太陽の光のごとくに、人間にアイデアを見て取るための光を与えてくれると同時に、そうしたことを可能化しているものとしてみずからを顕わにするのであった。こうした善のアイデアとしてプラトンによって捉えられている働きは、ハイデガーに依れば、より原初においては、ピュシスとしての存在、すなわち、自らを隠しつつ、統べる働きを持ち、またそこからあらゆる存在者が立ち現われてくるところの、奥深い存在として捉えられていた、と考えられていることについては、私たちは、既に見た。しかしここで重要なのは、『存在と時間』のなかでは、まだその全体像が明確にされていなかった存在の真理の全体の構造が、プラトンの洞窟の比喻の解釈によって、示された、ということであり、その際、存在の真理として現存在に対して現われてくるその存在の真理の構造だけではなく、そうした存在の真理の現われをも可能化しているものが、存在の彼方にある善のアイデアによって、示されているということ、このことを確認したうえで、私たちは、このさらに10年後のハイデガーの真理の捉え方へと、目を向けてみることにしたい。

### 第三節 『パルメニデス』講義（1942／43年冬学期）における存在の真理

ハイデガーの『パルメニデス』講義は、まず、パルメニデスの断片1の22-32行を取り上げ、その箇所において、パルメニデスに語りかける真理の女神についての解釈によって開始されている。ハイデガーは、パルメニデスの《教訓詩》におけるアレーテイアという女神は、たんに《詩的》な修飾のために出てきているのではなく、「むしろ《真理》という《本質》が思索者の言葉を普く、徹頭徹尾支配している」（GA54,15）と理解するべきであることを示唆しつつ、まず、その場合の「アレーテイア（ἀληθεια）」の本質の解明をこの講義の当面の課題とする。ここでも、ハイデガーは、これまでの彼の真理の捉え方と同様に、「アレーテイア（ἀληθεια）という女神の名」は、「非秘匿性（die Unverborgenheit）を意味する」（GA54,38）とする。非・秘匿性として真理を解する、ということは、「秘匿性」を、否定されるべきものとして前提しているということの意味し、また、真理が、そうした秘匿性の「否定」、という働きを持つ、ということをも意味しており、さらにいえば、こうした秘匿する動きに対する非秘匿という「争い（Streit）」を、非秘匿性としての真理は本質的に含んでいることを意味していると、ハイデガーは言う（Vgl. GA54,22-23）。

その際、このように真理を非秘匿性と解するなら、ギリシア語において、真理（ἀληθεια）のひとつの反対語であると考えられる偽（ψεῦδος）は、秘匿性と何らかの関係があることになるが、それはどのような関係であるかが問題となる。ハイデガーはこの点をホメロス等の用例をもとに明らかにしようとする。その結果、ギリシア語の偽（ψεῦδος）は、「ひとつの秘匿の仕方」（GA54,45）であり、「覆い隠すことという本質領域のうちにある」（GA54,45）ことを指摘し、偽の金や銀がそうであるように、本質を覆い隠し、欺いて自らを示すようにするという仕方の秘匿性であることを指摘する。

次に、ἀληθειαという言葉のアという否定辞によって否定されている「忘却（λήθη）」についても、ヘシオドスにおける用例のみならず、プラトンの『国家』における結びの神話におけるこの語の意味までもが探究される。その結果を踏まえて、ハイデガーは、「忘却



(λήθη)」とは、「立ち現われさせず、したがって、引き離す、しかし、にもかかわらず顕現の本質根拠を準備する秘匿する働き」として、「非秘匿性のうちで続べている」ものであると、結論付ける (GA54,183)。ハイデガーは、こうした「忘却 (λήθη)」の働きを、「ピュシスの反対本質」 (GA54,176) であるとし、パルメニデスのアレーテイアの女神の語る教訓詩のタイトルが、「ピュシスについて」であったことをこれに関連付けている。また、「原初的な存在の本質には、アレーテイアと、それとともに反対本質であるレーテーが属している」としつつ、その両者は、「原初的に、一種の神的なもの (テイオン)」であるとし、パルメニデスの原初的な志向において、アレーテイアが女神 (テアー) として現われてきたことも、そのひとつの現われと解している (Vgl. GA54,182)。

このように、ハイデガーにとっての真理が、常に非秘匿性としてのアレーテイアであるという見方は、本講義でも一貫している。それとともに、すでにピュシスとしての存在の概念について見たように、ハイデガーはここでもアレーテイアの概念とピュシス概念を結び付けて解釈すると共に、さらには原初的・ギリシア的な意味での神的なものの概念を、存在の非秘匿性としてのアレーテイアと結びつけている。ここでも、ハイデガーにとっての神および神々とは、ギリシア的な神あるいは神々であり、それは、存在の真理が人間に対して（ここではパルメニデスに対して）顕わになってくるその働きそのものを指しているのであった。

#### 第四節 『ヒューマニズム書簡』における存在の真理とは何か

『ヒューマニズム書簡』においては、「存在の真理」という言葉が、74 回ほど用いられている。これは、他の存在に関わる本書簡中のさまざまな表現の用いられる回数と比較<sup>377</sup>しても、明らかに圧倒的な数である。このことは、「存在の真理」という言葉が、それ自体、この書簡中で重要な役割を担うキーワードのひとつであるということ、また、「存在」と「真理」という二つの単語が、ここでは緊密なつながりをもってある事態を表現していることを示している。一方、わたしたちの探究の主題であるところの、神の問題との関わりからいうなら、神という語で何が名指されるべきなのかが、「存在の真理に基づいてはじめて」思索されうるとされていたのであり、存在の真理とはどういった事態であるのかを明らかにすることは、ハイデガーにおける神の問題を考えるための、このうえなく重要な準備であるといえる。こうしたことから、本章の最終節では、『ヒューマニズム書簡』 (1946) において存在の真理とはどういうことを意味しているのかを、考えることとしたい。

既に見たように、『存在と時間』以来、ハイデガーにおける「真理」の概念は、ギリシア語の非秘匿性としてのアレーテイアという言葉に由来すると解されており (SZ219)、現存在の開示性や暴露性というあり方が、それによって存在者の存在が了解されるあり方として、真理という現象に結び付けられてきていた。真理を、非秘匿性としてのアレーテイアとして解釈<sup>378</sup>し、現存在にとって、秘匿されていた存在が露わとなって来ることとして捉えらる

<sup>377</sup> たとえば、Lichtung des Seins という言葉は、13 回用いられている。

<sup>378</sup> ただし、ハイデガーは、哲学史の伝統の中で、アレーテイア把握が不十分にしかなされてこなかった

いうこの基本的な真理理解は、後期に到るまで揺るがない<sup>379</sup>。ハイデガーにとっては、「bergen を entbergen にする（従ってまた verbergen を unverbergen にする）働き、この《顕現が真理（ἀλήθεια）》であり」、「この働きこそが存在そのものであり、従って、これが《存在の真理》ということになる」のである<sup>380</sup>。

さて、本書簡での「存在の真理」という場合の、「存在」とは、ハイデガー自身の言葉に拠れば<sup>381</sup>、ここでは「背景にとどまっている」ものの、呼び求める促し（Ereignis）として、あるいは「呼び求める促しとして生き生きと在り続ける奥深い存在」としての Seyn として記述されていたものに相当すると考えられる。よって、背景にとどまっている別の言葉で本書簡の「存在の真理」を表現するならば、それ自体は対象化されない、呼び求める促しとして生き生きと在り続けている奥深い存在が、その奥深い存在のほうから、露わとなってくる働きのことを意味すると考えられるであろう。しかしながら、奥深い存在の露わとなってくる存在の真理は、奥深い存在が、開けた明るみの場へと現前してくる動きと、現存在が、奥深い存在が現前してくるその場へと聴従帰属によって出で立つという意味でのエクーステンツという動きとの、双方向において考える必要があると思われる。『哲学への寄与』の真理の構造からすれば、奥深い存在はそれ自体としては人間に対して直接に現われてくるものとは考えられておらず、存在は、形而上学においては存在者の側から見た存在が、イデア、絶対精神、同じものの永遠回帰などとして Anwesen してきたと考えられていた。このように、すでに存在自体が感性を超えたところで捉えられるとされていることからすれば、奥深い存在の呼び求める促しの働きが存在として露わとなることなしに人間に直接に Anwesen してくるとは考えられず、奥深い存在の働きがまず超感性的な領域において存在として顕在化し、その顕在化した存在が超感性的な領域においてその領域へと出で立った人間に対して露わとなるという、こうした双方向の働きの一致がハイデガーの存在の真理の基

---

ことを、『真理についてのプラトンの教説』、『哲学への寄与』などで述べている。『存在への寄与』における、「最初の始まり」におけるアレーティア把握の不十分性への指摘の内容については、渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社 2008 年 233 - 235 頁参照。

<sup>379</sup> 後期ハイデガーの存在の真理の構造については、渡邊二郎『ハイデッガーの存在思想』勁草書房 1994 年の 124 頁―174 頁を参照。そこでは、渡邊二郎はハイデガーの後期の既刊著作を自家菜籠中のものとしてつつハイデガーの存在の真理の構造を、二重性、配定、顕現と守蔵、非秘匿性と秘匿、真理（アレーティア）、明るみ（Lichtung）、退行、無化、存在の運命、存在史、といったハイデガーの表現に込められた意味を詳細に解説しつつ、明らかにしている。渡邊二郎は、上述の言葉を用いて存在の真理の形式的構造をまとめて、以下のように言う。「存在は、存在者をあらしめるものであり、存在者は存在に基づいて現に我々の身の回りに展開し成立し現象している様々なものどものことである。この存在と存在者は深く関係し合い、根源の存在そのものの《二重性》《配定》から成立している。存在は存在者へと、《顕現》し、《非秘匿的》となり、《明らめ》、己れを《送って》来、《アレーティア》となり、そこに存在者の生成の世界を形成せしめるが、その際自らは、その蔭に、《守蔵》され、《秘匿》され、己れを《退け》、《無化》し、《レーター》のままに止まるのであり、このように、現われつつ匿れるその矛盾した確執の中に、レーターを秘めつつアレーティアとなって来るそのあり方の中に、存在の真理があるのであった。別言すれば、存在が己れを送って来るところに、存在者の生成の世界が生起するが、そのときその存在そのものは、その蔭に匿れ、秘められてゆくのである。それが《存在の運命》であり、ここに《存在史》の世界も基づけられるのであった。存在は存在者へと顕現しつつ、それ自らは秘匿されてゆくという、ここに、存在の、存在者との関係における、根本の真理があり、これが存在の究極の形式的構造なのである。」（同書 168 頁）

<sup>380</sup> 渡邊二郎『ハイデッガーの存在思想』勁草書房 1994 年 141 頁参照。

<sup>381</sup> Vgl. Martin Heidegger, Über den Humanismus, Vittorio Klostermann, 2000, S.5anm., S.7, anm. 以下、この書物からの引用は、(H 頁数) において示す。

本構造からは、考えられるように思われるのである。もっとも、この双方向の働きは人間にとって存在の真理が露わとなるためには不可分のひとつの働きであると捉えられることは、いうまでもない。

さて、『哲学への寄与』において、こうした真理あるいはアレーテイアが、「開けた明るみ」(Lichtung)とも呼ばれている事は既に見た。このLichtungという表現は、本書簡においても、Lichtung des Seinsという形で(H15、17-19、22、23、28、29、42、53、55)多用されている。また本書簡においてもこの言葉は、“Lichtung als Wahrheit des Seins selbst”(H28)、“Wahrheit des Seins als die Lichtung selber”(H23)、などといったさまざまな形で存在の真理と密接に結びつけられた表現において語られている。そのため、真理の問題を考えるには、この言葉にも併せて注意を払う必要があると考えられる。本節では、『ヒューマニズム書簡』における「存在の真理」および<sup>382</sup>「存在の開けた明るみ」という言葉の双方について考えることとしたい。

#### 一 『ヒューマニズム書簡』における存在の真理と、存在の開けた明るみについて

さて、既に見たように、存在の真理とは、ハイデガーにとっては、存在が露わとなってくること<sup>383</sup>であり、その場合の存在とは、存在者が存在することを可能化しているものでもあり、また存在者の存在を人間が思索することを可能化しているものでもあり、人間の主観が恣意的に作り出したようなものではなく、それ自体として在りつつ、人間を呼び求め促すものなのであった。さらにいうなら、存在の真理が露わになって来るということは、何かに対して露わとなって来る、ということであり、何に対して露わとなってくるのかとい

---

<sup>382</sup> ハイデガーにおいて、Lichtungがアレーテイアを意味する言葉とされていること、また、本書簡においてもdas Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst(H28),とされていることから、「存在の開けた明るみ」という言葉についても考えることが、存在の真理の意味について考えるために不可欠であると思われる。なお、Lichtungの訳語として、ここでは、ちくま学芸文庫版の渡邊二郎による「開けた明るみ」という訳語を使用させていただいた。この言葉の一般的な意味については、ちくま学芸文庫版の渡邊二郎による訳注246-253頁に詳細な解説があるので、これを参照。

<sup>383</sup> 存在の顕わとなってくることとしての存在の真理を言い表す、ハイデガーの試みを、ごく簡単に概観すると以下のようなになるであろう。まず、前期の『存在と時間』においては、ハイデガーは、世界内存在としての現存在が、みずから現われてくる意義連関の統一としての世界を、自らに与えられている現の開示性によって了解し気遣いつつ存在していること、さらに存在了解を可能化しているものとしての人間の脱自性たる時間性とその時熟という次元が現存在の実存分析を通して露わとされていた。しかしながら、ハイデガーが見て取っていた存在の真理の接合構造の全体を、言い表すには、これまでの「形而上学の言葉」の助けではうまくゆかず、そのために、本書簡で言及されている「転回(Kehre)」の必然性が生じたとされる。後期の存在の思索においては、思索のうちで、奥深い、それ自体は対象として表象することのできない存在の呼び求める促しへの聴従帰属によって、思索者が存在によって呼び求められ促されて存在を言葉へともたらしることによって、存在の真理が存在そのもののほうから露わとなることとして考えられ、試みられることとなった。

えば、人間すなわち現存在に対してなのであった。では、どのようにしてわたしたち人間に露わとなってくるのかといえ、存在の言葉への到来によって、であった。存在の思索のうちで、存在は言葉へと来るのであり、「言葉は存在の家」なのである。

さて、では、こうした存在の真理は、『ヒューマニズム書簡』において用いられる「存在の開けた明るみ (Lichtung)」という言葉と、どう関係するのだろうか。Lichtung が、ハイデガーにおいて、「真理」(H23,28)、時には「存在」(H24,29)とも呼ばれていることからすれば、両者は、同じ事柄の言いかえにすぎないのか。それとも、ハイデガーは、この言葉を「存在の真理」という言葉とは異なるニュアンスにおいて使用しているのか。このことについて考えるために、まず、Lichtung という言葉について調べ、そのあと、テキストのなかの文脈に沿いつつ、Lichtung の意味するものを考えたい。

#### A. Lichtung という言葉の意味についてのハイデガーの解説

「開けた明るみ (Lichtung)」とは何かを考える上で、その出発点ともなり、また絶えずそこへと立ち返るべき中心の統一点ともなっているのは、この言葉そのものの持つ意味であろう。

ハイデガーは、Lichtung という言葉について、「哲学の終わりと思索の課題」という講演(1964年)の中で語っている。<sup>384</sup> それによれば、Lichtung というドイツ語のもともとの意味は、鬱蒼とした、昼なお暗い森の中の、そこだけ倒木や伐採によって樹木の密度が低くなっているような、そうした開けた場所なのである<sup>385</sup>。

この開けた明るみ (Lichtung) という言葉からは、伝統的に認識と対象との一致として理解されてきた Wahrheit という言葉の持つ背景とはまったく異なる、この語自体が続べている関係の響きを聴き取ることができる。それは、それ自体は決して照らす光ではないが、光の存在なくしては、あることのできないものであるという光と明るみとの関係であり、また、周囲が、暗い森、つまりは光の射さないところであり、そのただ中にあるがゆえに、「開けた」明るみである、という周囲の暗さとの対比の関係である。こうした Lichtung という語(ロゴス)の統べる関係性<sup>386</sup>は、森の道の散策の途上にハイデガーが聴き取った Lichtung

---

<sup>384</sup> 「ドイツ語の単語 Lichtung<sup>384</sup>は、言語史的には、フランス語の Clairière(林間の空き地)の直訳である。

Lichtung という語は、やや古い Waldung(森林)と Feldung(野原)という語にならって形作られている。

Waldlichtung(森林の中の伐採地もしくは林間の空き地)は、やや古い言い方では Dickung(叢林)と呼ばれるところの密生した森林に対する区別のうちで経験される・・・」(Martin Heidegger, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, 2000, 4.Auflage, S. 72)

<sup>385</sup> 単なる明るみを意味する das Helle とは違って、「開けた明るみ」は周囲の暗さの存在、光をさえぎるものの存在をも暗示的に含んでいることに注意されたい。

<sup>386</sup> ハイデガーは、1944年夏学期のヘラクレイトス講義においてロゴスの問題を扱い、その根源的な意味を、ロゴスが ἐν πάντα εἶναι とされている箇所から「一切を合一するもの、根源的にしかも一切に先んじて統べる」ものとして、また λέγειν の根源的語意から、「拾い集めること、収集すること」とし

の語りかけの内実であったろう。しかしそれは、彼の存在の思索においては、どのような意味を持つのか。さらに考えてゆかねばならない。

## B. 『ヒューマニズム書簡』での *Lichtung* と *sich ereignen*

既に見たように、『ヒューマニズム書簡』では、『哲学への寄与』以来の「主導的な言葉」(H8)である「呼び求める促し (*Ereignis*)」は名詞形では用いられていないが、*ereignen* という動詞は、他動詞形では4箇所、通常の用法で「生起する」ことを意味する再帰動詞の形では5箇所 (H15, 28 で2箇所, 29, 50) に用いられていた<sup>387</sup>。このうち、再帰動詞の主語が、「思索」である箇所が1箇所あるが、あとの4箇所は、以下の下線の通りである。

- ・ 「すでに開かれて明るくされた (*gelichtet*) 存在がその存在の真理のうちで生起する (*sich ereignen*)」 (H15)
- ・ 「存在の開けた明るみ (*Lichtung*) が生起する (*sich ereignen*) 限りでのみ、存在は人間に自らを委ねる (*übereingnen*)。しかし、その現、すなわち存在の真理自体としての開けた明るみ (*Lichtung*) が生起する (*sich ereignen*) ということは、存在自身の送り定め (*Schickung*) である。」 (H28)
- ・ 「運命が存在の開けた明るみ (*Lichtung*) として、生起する (*sich ereignen*) のであり、存在の開けた明るみとして、この運命はあるのである。」 (H29)

これらは、何らかの形で、*Lichtung* と関連する表現となっている。既に見たように、目的語を取る、通常の文法にないハイデガー独特の他動詞としての用法、つまり渡邊二郎の提案<sup>388</sup>によれば「・・・を呼び求め促す」と訳しうる用法の場合の主語は、3箇所「存在」であり、残り一箇所も「存在の歴史」である。これら他動詞としての *ereignen* は、ハイデガーが意図的に「形而上学の言葉の中のわずかな目配せ」(H8 脚注)として用いたものであり、*Sein* という言葉の背景にとどまっている、奥深い存在の呼び求める促しとしての生き続ける働きを暗示していた。これに対して、再帰動詞の *sich ereignen* は、どうであろうか。再帰動詞としての用法は、通常のドイツ語の用法であり、単に「生起する」とも訳しうることは、確かである。しかしながら、本書簡では限定的に、「開かれて明るくされた存在」あるいは「開けた明るみ」を主語として、人間に対して、その存在が露わとなって来る現の場で

---

て解釈していた。また人間の魂の持つロゴスについての断片の解釈において、「人間がことさらにロゴスに耳を傾ける経験をする以前にロゴスは人間に対してすでに臨在し、人間に対し絶えず拾い集めるべく自らを委ねている」ことを指摘していた。(vgl. GA55, 創文社版の全集 5 5 巻の辻村誠三・岡田道程 ほか訳 1997 年も参照),

<sup>387</sup> ちくま学芸文庫版『「ヒューマニズム」について』の渡邊二郎による訳注 231-233 頁参照。後期ハイデガーにおける *ereignen* という動詞のおよび名詞 *Ereignis* (呼び求める促し) の意味と用法については、渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社 2008 年において詳細な研究がなされている。そのなかで、一般には出来事と訳される言葉である *Ereignis* という語は、ハイデガーの場合には、特別な意味を込めて用いられており、「呼び求める促し」と訳し、その動詞形も、「呼び求め促す」と訳すことが適切であることが縷説されており、本研究でも、基本的に、この渡邊二郎の研究成果を尊重し、その提案に従った訳語を用いている。

<sup>388</sup> ちくま学芸文庫における渡邊二郎の翻訳および、渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社 2008 年第五章をも参照

の生起に関して用いられているように思われる。それゆえ、ハイデガーは、この再帰動詞についてもなんらかの意図をもって、この動詞を慎重に選んで用いていると推察してもよいであろう。では、どのような意図か。他動詞形の *ereignen* の場合は、呼び求める促しとしての奥深い存在が、存在の真理として、人間を呼び求め促すことを、暗示していた。これに対して、再帰動詞形の *sich ereignen* は、その呼びかけに聴従帰属しつつ、存在へと身を開きそこへと出で立つ在り方をしている人間に対して、存在の開けた明るみたる *Lichtung* が生起して来る事態を表現し、その際に *Lichtung* は単に何の故もなく生起してくるのではなく、根源的には、呼び求める促しの対象化できない働きによって、生起しているのだという、*Ereignis* との密接な関連を暗示する意図があったと推察される。以下、こうしたことも念頭に置きつつ、テキスト本文の文脈を追いながら、存在、存在の真理、現存在と実存、そして *Lichtung* の関係についてのハイデガーの思索を見てみたい。

### C. 現<sup>389</sup> としての *Lichtung* ——現において人間に露わとなる存在の真理——

まず、現存在の現 (*Da*) との関係で *Lichtung* が表現されている箇所のひとつを見てみよう。

「存在は、脱自的な企投 (*im ekstatischen Entwurf*) のうちで人間に自らを明るくする (*sich lichten*)。しかしこの企投が存在を創造するのではない。そのうえしかし、企投は本質的に、投げられたものなのである。企投において投げている者は、人間ではなくて存在自身である。存在が、人間を人間の本質としての現—存在 (*Da-sein*) の実—存 (*Ek-sistenz*) へと送り届ける (*schicken*) のである。この (送り届けられた) 運命 (*Geschick*) は、存在の開けた明るみ (*Lichtung*) として、それがそれであるものとして生起する (*sich ereignen*)。開けた明るみは、存在への近さを与える。この近さのうちで、すなわち《現》(*Da*) という開けた明るみのうちで、人間は実—存 (*Ek-sistieren*) しつつあるものとして住む。人間は今日すでにこの住むことをこと

---

<sup>389</sup> *Lichtung* という言葉は、すでに『存在と時間』(1927年)の中でも用いられている。それは、以下のような箇所である。「人間の内の *lumen naturale* (自然の光) という存在的に比喩な言い方は、人間—この存在者の実存論的存在論的構造、すなわちこの存在者は自らの現 (*Da*) であるという仕方において存在している、—ということを意味しているのに他ならない。この存在者が<照明されて>いるとは、人間—という存在者自身において世界内存在として、他の存在者によってではなくて、それ自身が開けた明るみ (*Lichtung*) であるというふうにして明るくされている—ということを意味している。」(SZ 133)

『存在と時間』においては、現 (*Da*) は、「本質的に世界内存在によって構成されているところの」そのつどの人間自身の開示性のことであり、情状性 (気分・*Befindlichkeit*) と了解 (*Verstehen*) という二つのあり方を持つ。またそれらは「等根源的に語りによって規定されている」(SZ 133)。情状性は、「現存在をその被投性において開示」する。(SZ 136) また了解は、現存在が「みずからの諸可能性をめがけて企投すること」である (SZ 148)。了解には、自らの固有な自己そのものから発現する本来的な了解もあれば、みずからが差し向けられている世界のほうから自分を了解する非本来的な了解もあり、どちらにも真正なものと真正でないものがありうるとされる (vgl. SZ 146)。ともあれ、現は、『存在と時間』では「現存在の存在の被投的企投—という意味における現の存在の実存論的機構」(SZ 148) として究明されているのである。

さらに経験しました引き受けることができているのではないが、そうしているのである。」(H29)<sup>390</sup>

ここでは、まず、存在が人間にとって露わとなって来るのは、人間の「脱自的な企投」においてであるとされる。この企投は、被投的企投<sup>391</sup>であり、投げているのは存在であることが次に語られる。ここでは、やはり、イニシアティブはあくまでも存在のほうにありつつも、その存在が人間にとって露わとなって来るに際しては、人間の存在へと身を開きそこへと出で立つあり方が必要とされていること、しかしながらそうした人間の存在へのかかわりの可能性さえも実は存在が人間に与えているものであるという、存在の真理の基本構造が、言葉の接合<sup>392</sup>の中で明らかにされていると考えられる。

さて、「存在」が、「人間」を「人間の本質としての現-存在の実-存へと」「送り届ける」とは、どういうことか。

まず、「人間の本質としての現存在の実存」という箇所について考えてみよう。人間の本質は、「現-存在 (Da-sein)」の「実-存 (Ek-sistenz)」であるとはどういうことか<sup>393</sup>。

「人間は《現》である、つまり存在の開けた明るみである、というようにして生き生きと在り続ける」(H17)と言われていることから、ここでの現-存在という言葉には、人間とは、現であり、そこにおいて存在が露わとなって来るところのものであるとの意味がすでに込められていることがうかがわれる。また実-存についても、「この現という《存在》、そしてただこれのみが、実-存 (Ek-sistenz) つまり存在の真理の中で脱自的に只中に立つことという根本特徴を持っている」と記されている (H17 脚注)。渡邊二郎は、本書簡の Ek-sistenz を、「存在へと身を開きそこへと出で立つあり方」と訳すが、まさにそのように、実存とは、存在が人間において露わとなって来るようにと、「存在へと身を開きそこへと出で立つ」という人間の本質を実現する性質にほかならないのであり、人間が現存在であることと、不可分の根本特徴なのであった。このように、人間、すなわち現存在とは、存在がまさにそこに現として、あるいは開けた明るみとして生き生きと在り続けているという事態を指すのであ

<sup>390</sup> “Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf. Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein. Überdies aber ist der Entwurf wesentlich ein geworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt. Dieses Geschick ereignet sich als die Lichtung des Seins, als welche es ist. Sie gewährt die Nähe zum Sein. In dieser Nähe, in der Lichtung des Da, wohnt der Mensch als der Ek-sistierende, ohne daß er es heute schon vermag, dieses Wohnen eigens zu erfahren und zu übernehmen “. (H29)

<sup>391</sup> 被投的企投は、『存在と時間』で明らかにされた人間の非力な有限なあり方を思い起こしつつ敷衍するなら、自らが選んだのではない意義連関の世界のなかに、気づいたときにはすでに投げいれられている状態にある人間が、自らに備わった脱自的な性質である時間性によって、自らのこれまでそうであった過去も現在のみずからがおかれた状況も、あるべき本来的な将来も見わたしつつ、呼びかけてくる良心の声を聞こうと決意することによって、その投げられたその場において、本来的な自己たるべく、企て投げることと考えられていた。

<sup>392</sup> ハイデガーは、1943年夏学期のヘラクレイトス講義のなかで、ピュシスをハルモニアー（接合）として解釈し、例えば、Denn die φύσις ist als die unscheinbare Fügung. Die edle Aufmachung, die aus sich wesende Lichtung. (GA55,163)としている。ここでは、こうしたハイデガーにおけるハルモニアーとしての接合という言葉の用い方を念頭におきつつ、接合という言葉を用いた。

<sup>393</sup> 本書簡における現存在と実存の意味については、次章でより詳しく検討する。

り、その本質は、存在の真理の只中に、脱自的に立つという意味での Ek-sistenz であるということがこの箇所の意味することなのであった。

さて、こうした人間の本質を、「存在」が、「人間に送り届ける」とは、何を、意味するのか。この「送り届ける」という動詞 *sich*ken は、明らかに次の文の「送られたもの」としての「運命」(Geschick) という言葉と関連付けられている。存在が、人間の現において、露わとなっているということ、そしてそれを人間は、本質的に、存在へと身を開きそこへと出で立つあり方において、受け取りうるということ、しかもその人間の存在も、本質も、実は、存在から人間への送りであり、人間が勝手に創造したりできるものではまったくなく、存在によって与えられ、送られたものとしてあること、こうしたことを踏まえながら、存在から送られたものとして、人間にとっての運命が生起する (*sich ereignen*) ということが、語の連携を通して述べられているのだと考えられる。ここで運命とは、存在者の領域におけるあれこれの出来事というよりも、前述のような、そうしたものを現前させるより根源にある意義連関の領域に現われてくるもの、Ek-sistenz というあり方をする人間において、存在の働きが露わとなっていくところに現前化し、展開されてゆくもの、と考えられる。

さて、次に、「開けた明るみ」は、「存在への近さを与える」とされる。ここで、「近さ<sup>394</sup>」とは、何を意味するのか。これは、もちろん、一定の空間の中での二つのものの距離のことではない。空間や時間は、むしろ存在の展開によって伐り開かれて生起するものであり、存在そのものがみずからへの「近さ」や「遠さ」を決定するものとハイデガーでは考えられているからである。ここでは、まさに開けた明るみの場こそが、存在が人間に対して露わとなってくる場であることから、存在と人間とのあいだの近さを与えるものであるという意味で、このようにいわれているものと解される。

次に「近さ」は、「《現》という開けた明るみ」とも言い換えられている。直前では、「開けた明るみ」は、「存在への近さを与える」場であると言われていたにもかかわらず、それと同時に、「開けた明るみ」それ自身が、「近さ」であるともされるとは、いったいどういうことなのか。これも、考えてみるならば、近さとは、まさに存在がそこにおいて露わとなってきたということ、人間のうちに臨在しているということであり、また存在が人間に対して露わとなってきたということが現であり開けた明るみが生起するということそのものであるから、このようにも言われているのだと考えられる。とするなら、「開けた明るみ」は、一方では、存在がそこにおいて人間に対して露わとなってきた場として捉えられ、同時に、その同じ「開けた明るみ」が、それ自身、存在の現への現われとして存在の現存在における臨在そのものを指し示す言葉としても用いられているということになるであろう。

さらに、ハイデガーは、この存在への近さの内で、人間は、存在へと身を開きそこへと出で立つあり方をしているもの(実-存しつつあるもの)として「住む」という。ここで、「住

---

<sup>394</sup> エミール・ケッテリングは、その優れた著書『近さ—マルティン・ハイデッガーの思索』のうちで、ハイデガーの「近さ」とは、「存在と、人間の本質との相互的共属性」を意味するとする。しかもそれは、「共属性の場」という意味と、「存在と人間の本質を相互に近づけて委ね渡す二重の運動」、という意味の「二義性」を持つとする。(vgl. Emil Kettering, *Nähe*, Günther Meske, 1987. s.18 邦訳『近さ』理想社 1989 年 川原栄峰監訳 8 頁をも参照。)



む」とは、もちろん、身体的な意味での人間が、どこかの一定の空間において物質的な意味での家を建てて住むということの意味するのではない。「住む」という言葉は、前期の言葉でいうならば、「世界内存在」のことであり<sup>395</sup> (H50)、後期においても「住む」とは、人間が、死すべきものとして大地の上で在る、そのあり方を意味するとされていた<sup>396</sup>。つまり、存在の思索の立場からいうならば、人間にとっては、存在の近くに、脱自的に、存在へと身を開きそこへと出で立つあり方をしつとどまる、ということが、生きている、ということそのものなのである。そしてそれは、今日の人間が、そのことを経験していなくても、引受けていなくても、そうなのだ、とハイデガーはいう。これは、人間が人間として生きているということは、存在の思索の立場から見れば、本人の自覚の有無に関わらず、存在の近くに住んでいるということの意味する。それはなぜか。おそらく、そうでなければ、わたしたちの、生きているというそのことが不可能になってしまうからであろう。人間が存在の近さの内に住んでいないなら、すなわち存在へと身を開きそこへと出で立つ脱自的な性質が与えられていないなら、あらゆる意義連関を理解できないばかりか、人間の、過去現在未来を貫く「わたし」という自己同一性さえも維持しえず、よって主観も成立せず、意義連関を統べているものとしての言葉も理解することができないであろう。存在の思索からすれば、こうしたことは、それを可能化している存在によって与えられているのであり、存在は、「わたし」よりもわたしの存在に近いところにおいて働いているものと解されるからである。よって人間は、それをことさらに「経験」していなくても、「引受け」ていなくても「今日すでに」「実存しつつあるものとして」住んでいるとされるわけである。

ハイデガーは、上記の文に続けて、以下のように言う。

存在《の》近さ、すなわち現存在の《現》としての存在の近さは、ヘルダーリンの悲歌《帰郷》についての講演（1943）のうちで・・・存在忘却の経験にもとづいて《故郷》と呼ばれている。（H29-30）

現代において忘却されているとしても、存在の開けた明るみとしての現、すなわち存在の近さは、あらゆる人間に対して今も近くにあり、すべての人間が、それにもとづいて人間が人間であるような、人間の由来をなすものとして、故郷<sup>397</sup>とも言うべきものであり続けている

---

<sup>395</sup> “ Das Denken baut am Haus des Seins, als welches die Fuge des Seins je geschichtlich das Wesen des Menschen in das Wohnen in der Wahrheit des Seins verfügt, Dieses Wohnen ist das Wesen des „In-der-Welt-seins“ ”.(vgl. (S.u.Z.》、S.54) (H50)

<sup>396</sup> 例えば、ハイデガーは、1951年の講演の中で「住むことは、死すべきものどもが地上にあるそのあり方である」(S. 142)「住むことはしかし、それに従って死すべきものどもが存在しているところの存在の根本特徴である」(S.155)としている。(Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Klett-cotta, 2004)

<sup>397</sup> 故郷について、ハイデガーはヘルダーリンの詩『帰郷』についての1943年の講演において、以下のように言っている。「『帰郷』に宿る固有なものは、それ自体、ひとつの天命からの「摂理」である。現代の言葉に云いかえれば「歴史」である。しかし天命の状態では、まだ固有なものは手渡され、自覚されていない。それはまだ保留されている。それゆえにまた、天命に適う唯一のもの、すなわちふさわしきものはまだ見出されていない。その場合、すでに贈られてはいるがしかしまだ手渡されていないもの、それが「貯えられ」たものなのである。貯えられたものとして宝は、「もう」「まみえた」のであり、しかも同時に、

るのである<sup>398</sup>。

#### D. 世界としての Lichtung ——他の存在者の存在や他者の存在と接している開けた場——

既に見たように、存在の近くに「住むこと」とは、「世界内存在」という言葉でハイデガーが表現してきたことがらであった。そして、ハイデガーはこの意味での世界を、Lichtung とも呼んでいる。そこで次に、世界としての Lichtung、とハイデガーが述べている箇所をとりあげて、前期では、そこにおいて現存在が他の存在者の存在や他者の存在と配慮的・顧慮的に関わる意義連関として記述されていた世界が、本書簡で、どのような意味で、Lichtung と呼ばれているのかを、見てみたい。

「世界内存在という名称における《世界》は、天国的なものに対するこの世的な存在者を意味しているのではまったくない。また、《聖職的なもの》と区別された《世俗的なもの》が意味されているのでもない。《世界》<sup>399</sup>は、かの世界内存在という規定の

---

それは探ねられつつあるものなのである。」(ハイデガー『ヘルダーリン詩の解明』理想社 1980 年所収「帰郷——近親者に寄す——」手塚富雄訳参照 (Das Eigenste der Heimat ist zwar längst bereitet und denen, die das Geburtsland bewohnen, schon zugeschiedt. Das Eigenste der Heimat ist bereits das Geschick einer Schickung, oder wie wir jetzt dies Wort sagen; Geschichte. Doch in der Schickung ist das Eigene gleichwohl noch nicht übereignet. Es wird noch zurückhalten. Deshalb ist auch, was allein der Schickung gemäß bleibt, das Schickliche noch nicht gefunden. Was dann aber schon geschenkt und doch zugleich versagt wird, heißt das Gesparte. Als der gesparte begebenet der Fund schon und bleibt doch das Gesuchte.)) (Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Vittorio Klostermann, 1996, s.14)

<sup>398</sup>本書簡の存在の思索の以上のような語りのなかでは、代わることのできない死へとさしかけられた個々の人間の生のかけがえのなさという実存の切実さは、表面上は、影を潜めている。むしろ、人間一般の本質がここでは、問題とされ、人間一般の本質である「現—存在の実—存」へと、存在自身が人間を送るのだとされているように思われる。しかし、よく考えてみるならば、存在と人間とが触れ合う存在の開けた明るみの場は、存在の真理の露わとなるときの構造としては、すべての人間にあてはまるものとして考えられると同時に、現実的には、それぞれの現存在にとって、それぞれの被投されたその固有の意義連関の場において、そうした意義連関をそもそも可能化しているところの存在が露わとなって来るという出来事であり、それゆえに存在から贈られたものとしての運命は、それぞれに固有のものとして現における存在によって、受取られ聴き取られた存在の開けた明るみとしてしか、現出してないものである。存在の呼び求める促し(Ereignis)の呼びかけは、もしそれが人間にとって露わとなって来るとしたら、『存在と時間』の良心の呼び声と同様に、それぞれの現存在の実存において聴き取られるものとして現存在の内面的・脱自的な次元の場である Lichtung において顕わになると想定されるのである。

<sup>399</sup> ここでいう<世界>とは、存在者の総体を意味しているのではない。『存在と時間』においては、「現存在には、なんらかの世界のうちでの存在ということが、本質上帰属している」(SZ 13)といわれていた、その世界内存在の世界である。この「世界という現象」は、例えば道具的存在者との関係においては、以下のように言われていた。

「現存在が自らを指示するという様態においてそのうちで自らを先行的に了解している場、これが、存在者を先行的に出会わせる基盤なのである。自らを指示しつつ了解することがそのうちでおこなわれる場が

うちでは、そもそも存在者といったものや存在者の領域を意味してはおらず、存在の開け (die Offenheit des Seins) を意味している。・・・人間は、存在自体がそのものとしてある存在の開けのうちへと (in die Offenheit des Seins) 立つのであり、存在自体は、投げとして、自らのために人間の本質を、《気遣い》のうちへと投げ入れたのである。こうして投げられて、人間は、存在の開けの《なかに》立つのである。《世界》は、存在の開けた明るみ (Lichtung) であり、その存在の開けた明るみ (Lichtung) の中へと、人間は自らの被投的な本質から、出で立つのである」<sup>400</sup> (H42) (下線は論者)

ここでは、まず、「存在の開け」(die Offenheit des Seins) という言葉が、世界内存在というときの「世界」を意味する、とされている。そして、そのしばらくあとで、今度は、「世界」が、「存在の開けた明るみ」(Lichtung) であるとも言われている。これは、どのように理解すればよいのだろうか。既に見たように、Lichtung は、存在が人間に対して露わとなって来る現の場でもあり、また、その事態そのものを指す言葉でもあった。

ここでの「存在の開け」は、世界内存在というときの「世界」を介してLichtungと、どうつながるのか。

「存在の開け」という言葉が、ここで世界内存在の「世界」のことを指す言葉である以上、まず、この世界とは、ハイデガーにおいて何を意味していたのかが、振り返られねばならない。『存在と時間』における、「存在者を先行的に出会わせる基盤」(SZ 86)となっていた意義連関としての世界は、手で触れたり眼で見たりすることのできるものではなかったが、確かに、わたしたちの主観に拠らずにそれ自体としてあるものであり、わたしたちのほうが、そこへと投げ入れられているものなのであった。

この有意義性の諸連関としての世界は、特定の個人の主観の構築物ではなく、まさにそれ自体として現事実的に在り、そのうちで生きるすべての他者の存在や存在者の存在と、共有され、そのうちで生きるすべての人間が自分や他の存在者の存在を了解するための基盤としている意義連関の統一体であった。だとすれば、そこにこそ、「存在自体が、そのものとしてある」とハイデガー考えていることは、理解できる事柄であろう。こうした世界こそが、共存在たる現存在にとって、「存在の開け」でもあるわけである。

とすれば、こうした「存在の開け」すなわち「世界」が、「開けた明るみ」でもあるとさ

---

存在者を適所性という存在様式において出会わせる基盤なのだが、そうした場が世界という現象なのである。」(SZ 86)

このような意味での世界は、人間が、書くための鉛筆、見るための眼鏡、といった道具的存在者と関わることができるために必要な基盤となる、「何々は何々のため」という意義連関の統一であった。世界はまた「共世界」として (vgl. SZ 118) 他者と共有しているものでもあり、こうした基盤の上にはじめて存在者を意義連関から切り離して事物的存在者として観察するということが可能となってくるのであった。また、『存在と時間』においては、私たちがあらゆる事物や他者と関わりうるための基盤となっている意義連関の統一を人間が保持しうるのは、その根源に人間の、過去・現在・未来を脱自的に見渡して統一しうる現存在の時間性が働いてそれを可能化しているためであることが現象学的分析を通じて露わにされていた。こうした意味での世界が、ヒューマニズム書簡ではLichtungといわれているのである。

<sup>400</sup> 《Welt》 ist die Lichtung des Seins, in die der Mensch aus seinem geworfenen Wesen her heraussteht. (H42)

れていることは、何を意味するのか。

これはおそらくは、現存在が、存在へと身を開きそこへと出で立つあり方において立つところのその開けた明るみ、そこにおいて奥深い存在が、人間に対して露わとなってくるところの場とは、そこにおいて他者とも他の存在者とも出会う存在の開けた場でもある、ということであろう。すなわち、開けた明るみとは、個人としての人間が感性的な世界から脱自的に離脱して行き着く一切の事物や他者との関わりから切り離された場を意味しているのではなく、離脱して出で立つその先こそは、「存在の開け」とも呼ばれるような、そこにおいて真に他者の存在とも存在者の存在とも出会う場、そこにおいてすべての存在がそのものとしてある、いわば本来的な現存在の共世界としての開けた場を意味していると解すべきであろう。

このように、開けた明るみは、実は、そこにおいて他者の存在や他の存在者の存在と出会う、存在の開けとも呼ばれうる場であり、それが前期に明らかにされた世界内存在というときの、意義連関としての世界でもあるのだと考えられるのである。

## E. 開けた明るみ (Lichtung) と、照らす光としての存在

さて、次に、開けた明るみという言葉から、必然的に生じてこざるをえない、開けた明るみを照らしているものへの問いを、扱っておきたい。

『存在と時間』での、人間が「それ自身が開けた明るみであるというふうにして明るくされている」という箇所 (SZ133) への後年の注記において、ハイデガーは「アレーティア - 開け - 開けた明るみ (Lichtung)、光、輝き」と書き記している。このようにアレーティアから明るみ、そして光や輝きへと連想するように指示する注記の存在は、少なくとも中期以降のハイデガーが、アレーティアとしての真理の、その明るく照らされて存在が顕現する面を、Lichtung という言葉のうちに何ほどか込めていたことを、示唆しているように思われる。このアレーティアあるいは真理を輝きとして、明るみとして捉える方向性は、アリストテレスの真理論の受容だけからは出てこない。自らの力によらない、照らす光そのものによって人間が真理を認識することが始めて可能になるという考えは、むしろプラトン、プロティノス、そしてことにアウグスティヌスの照明説<sup>401</sup>といったように、プラトン主義の流れのなか

---

401 山田晶によれば、アウグスティヌスも、『ソリロキア』において、「真」とは「在るもの」であり、「在るもの」とは「真」であるとし、しかし、その場合の存在と真は一義的ではなく、段階があると考えていたとされる。人間としては「在るもの」を「在ると見る」という仕方では知ってゆくほかに、真理を知る方法はない。しかしアウグスティヌスは、「自己を知りたいと思っている私」が存在していることは、知っているがそのことを「どこから知るか」については知っていないことに気づく。つまり、「コギト」をこの次元まで掘り下げると、「それは明証知ではなくなるのである」。山田は、「アウグスティヌスにとって、その真理の根拠となるものは、結局何らかの光の体験であった」と指摘する。(山田晶『「在るもの」と「見るもの」——『ソリロキア』における真理の問題——』中世哲学研究 1992 第 11 号 1—12 頁所収)

また、山田晶は、それ以前に『ソリロキア』における神と魂について考察し、以下のようにアウグスティヌスを解釈している。「ものそのもの」は、「われわれがそれを知ると知らぬとにかかわらず自然の世界に存在」しているが、それが「私によって知られるためには、私の魂を場所として《そこにおいて》私に向かって立ち現れなければならない・・・その意味で、私の魂は《それにおいて》すべての対象知が成立する前提であり、地平である」。「この地平は、私の魂が、本性的に備えている地平であり、この地平のな

に特徴的である。ハイデガーが、プラトンの洞窟の比喻についての解釈を行っていたことは、私たちはすでに見たとおりであり、ここでも、人間の真理認識を可能化する存在そのものの力をハイデガーは見ている、といえよう。本書簡での存在の開けた明るみという表現は、この意味で、存在がそれ自体露わとなって来る非秘匿性というアリストテレスの真理観を基本としつつも、人間にとっての存在の真理の顕現については、人間が単独で真理を認識するのではなく存在の力によるのだと見る点でプラトンの真理観の系譜をも引いていると言えるであろう。とはいえ、ふたつのことがらは、もともと矛盾するものではなく、むしろ表裏一体であり、存在の側の現われてくる働きと、その存在の現われを人間が自らの力で創ることはできないにもかかわらず、それでも人間に対して現われてくるものであると捉えるという側面は、ハイデガーにおいて、存在の真理と、現における存在の開けた明るみという表現において、一体的・全体的に捉えられ、表現されていると考えられるのである。

実際、本書簡において、ハイデガーは「存在の光」という表現を用いている。

「人間は、むしろ存在自身によって、存在の真理の中へと《投げられて》いるのであり、人間は、そのようにして存在へと身を置きそこへと出で立ちつつ、存在の真理を守り、それでもって存在の光の中で存在者は自らがそれであるところの存在者として現われるのである」(H22)

「哲学は、存在者から存在者へと、存在に眼を向けるという通路を通ることで思索する。というのも、すでにあらゆる存在者からの出発もあらゆる存在者への帰還もすでに存在の光の中に立っているからである」(H23) (下線は論者)

---

かに入ってくるもののみを私は知ることが出来るという意味で、すべての私の対象知を可能ならしめるアприオリな認識の条件」である。このように、「私の魂」といったときには、「知る私」としての魂が「対象としての私の魂」をこのように「場所としての魂」において見て記述しているということになる、このような「魂の構造」自体が、「魂の本質」であると山田は指摘する。そして、こうした魂の構造をもし見て取ることができるとするなら、それは「知る私」が居た場所よりも、「より根源的な私の場所であり、その場所において私に現われてくる世界は、より根源的な世界」であり、「そのような根源的な場所において根源の世界を見る私は、より根源的な《私》」であることになる。このように、「アウグスティヌスにおいて魂が（魂を知る）ということは、根源的な魂の他所へ向かっての魂の自己内超越によってのみ実現される」ことが指摘される。この際には、「神も魂も、もはやマニ教時代のように、何らかの想像心象をもって現われることなく、却って新しくえられた魂の場所からは、全く姿を消してしまうのである。しかしそのような場所において、却ってアウグスティヌスは、真実の神と魂とが物体の世界に属しない《精神》であることを知るのである。」とされる。「アウグスティヌスの意味で《魂を知る》ことは、魂が自分の場所の外に出ること、すなわち魂の自己内超越によってのみ可能であるが、魂は自力でこの超越を遂行することは不可能」であり、「魂を照らしてこれを今在る場所から引き抜く他者の働きが、魂に現存しなければならない」とされる。「そしてこの他者を《神》というのである。」とする。この神は、「魂の自己内超越によっても、対象的に知られるようになることは決してない。それにもかかわらず、神は、魂の自己内超越に即して何らかの仕方で〈知られる〉のである。神は、魂が自己自身を超越するとき、というよりは、超越せしめられるとき、自己を超越せしめる《力》として、魂が魂自身から〈引き抜かれる〉経験に即して知られる。また、この経験において、魂が魂の前に照らし出されるとき、照らし出す《光》として、その照らされる経験に即して知られる」とする。(山田晶『ソリロキア』における《神と魂》について)『中世哲学研究(1985)第4号所収を参照』本論稿での開けた明るみと、呼び求める促しとしての、対象化されない奥深い存在の人間に対しての現われについても、こうした構造に近いものが見出されるのではないだろうか。

このように、形而上学がその対象とする存在者の存在でさえも、存在の光が照らしているがゆえに人間にとって見て取ることの出来るものであるとハイデガーでは、考えられているのである。そして、それを可能化している奥深い存在そのものは、人間には、現という開けた明るみの場で意義連関としての存在が現われてくるときに知られるのであり、こうした奥深い存在の呼び求める促しは、それ自体は決して対象として現われてくるという仕方で知られるのではなく、明るみを可能化している働きとして、開けた明るみを照らす光のごとく、その働きに即して知られるのだと考えられる。そして、根源的にはこの存在の光が、人間の、他の存在者や他者との出会いの基盤をも与えているのだと、考えられる。

#### F. 周囲の暗さとの対比における明るみとしての *Lichtung*

さて、わたしたちは、この節の最初に、*Lichtung* という言葉自体の続べている二つの関係性を指摘した。そのひとつは、照らす光と、照らされる明るみという関係性であり、これについては、人間は、存在の側からの光なくしては、存在の真理の顕現に接し得ないものとしてあることがすでに考察された。では、もうひとつの、周囲の暗さとの対比を含んだ明るみである、という点は、どのように、存在の思索のうちに位置づけられうるのであろうか。「暗さ」には、三つの意味が考えられる。

ひとつめは、存在の真理それ自体の構造からくる暗さである。すでに考察したように、存在の真理それ自体は、人間にとって、存在がそれとして *Anwesen* してくることを指すと同時に、それを顕わならしめる働きとしての奥深い存在は、それ自体としては隠れるものとも考えられた。*Lichtung* が、人間における存在の真理の現われに関して言われていることから考えるならば、周囲の暗さとはひとつには、人間にとって、奥深い存在それ自体が、存在が露わとなって来るときにもなお、いや、それと同時に、それ自体としては決して人間に認識されえないものとして隠れているということを、意味しているのではないかと推察される。ハイデガーが、「運命としての存在は、真理を送るのだが、隠れたままにとどまっている」(H31) と述べているのは、こうした事態ではないかと思われる。

ふたつめには、現存在の側からくる暗さである。つまり、『存在と時間』ですでに自らを世界の方から理解する世人の好奇心、曖昧さ、空談といった頹落の状態として明らかにされたような、存在者の側から自分を了解する傾向性のために、存在へと眼を向けることが困難であるということからくる暗さ、というものが考えられる。周囲が暗いということ、その只中での明るみであることは、いつも、初めから、現存在たる人間が存在の真理に照らされた明るい場にいるのではないということを、示している。しかもそれは、光が常に照らしているとしても、森自体がその光を、遮るものとして通常あること、すなわち暗さは人間の側の、存在の真理の人間への顕現を妨げるあり方の表現であるとも、推察されるわけである。実際、ハイデガーは、「本質において思索されていない存在者の殺到のために」生じた「存在の真理の忘却」が、『存在と時間』で「頹落」と「呼ばれたものの意味である」(H24) と言っている。現存在自身の中に、常に目に見える事物、耳に聞こえる事物を最も近いものとみな

し、それに関心を奪われ、それよりも近い存在を忘れてしまうというあり方が、不可避免的に潜んでいること、これが、暗さということの、もうひとつの意味であり、この場合には、**Anwesen** してきている存在さえも、忘却してしまっているという事態を指すと考えられる。

また三つめには、人間にとっての存在の真理は、現におけるその開示の瞬間において明るんでくるとしても、その瞬間の前後、またその瞬間の到来の時期といったものの見通し難さを常に伴っているものであるという意味での暗さが、考えられる。開けた明るみの場に人間がその瞬間に立ちえたとしても、人間は、そこにとどまり続けることができるものではなく、またその開けた明るみのなかで、過去も未来も見通せるような形ですべての存在の意義連関を見て取ることが可能となるわけでもないということ、こうしたこともまた、**Lichtung** が統べている関係のうちのひとつと考えられるであろう。

このように3重の意味における暗さの中で、人間は、ただ、そのつど、ある限定された場の中において、存在の真理の現われに接することができるだけなのであり、その場こそが、開けた明るみとしての **Lichtung** であると言えるであろう。そこでは、決して、十全な、存在の全体を捉えることなどはできないが、しかしそれでも、その場において、存在の現われそのものに、なんらかの形で接することができるのだと、このように言うことができるであろう。そして、まさに **Lichtung** という語は、こうした人間における真理の現われのもつ関係性そのものを、統べており表現している言葉として、ハイデガーによって、見出され、用いられたのであらうと思われる。

## 第九章 ハイデガーにおける現存在とはなにか

### 第一節 ハイデガー『存在と時間』における現存在の実存論的分析——良心現象を中心として——

本節では、ハイデガー『存在と時間』<sup>402</sup>（1927）における現存在の実存論的分析を、特に良心現象を中心として<sup>403</sup>考察することを通して、ハイデガーにおける現存在とは、どのようなものであるのかを、明らかにすることを目指す。

ここでは、まず、『存在と時間』の時間性をめがける現存在の分析の概略と、その中での良心の位置を確認し（一）、次に現存在の開示性を基盤としての良心現象の分析の内実を検討したあと（二）、ハイデガーのいう良心の呼び声において呼ぶものと呼ばれるものについてその意味するものを考察し（三）、さらに、良心の呼び声の開示する現存在の「責めあり」と「非力さ」の意味するものを考察する（四）。終わりに、『存在と時間』における良心論を中心とした現存在の実存論的分析の持つ、あるいは持ちうる倫理的な意味<sup>404</sup>についても若干の考察を加えることとしたい（五）。

#### 一 『存在と時間』の時間性をめがける現存在分析の概略と、現存在が本来的に存在しうることの実存的な証としての良心

さて、『存在と時間』全体において、目指されているのは、「存在了解の地平としての時間を、存在を了解しつつある現存在の存在としての時間性から根源的に究明する」ことであった（SZ 17）。現存在は、「そのつど私のものである」という性格を持ち、「本来性」と「非本来性」という、「これら二つの様態の一つにおいて、ないしは、これら両者の様態的な無

<sup>402</sup> ここでは、Max Niemeyer 版 1993 年刊（17 版）をテキストとして用い、以下、この書物からの引用は、丸括弧内に SZ 頁数で示すこととする。

<sup>403</sup> 良心論の重要性については、すでに渡邊二郎が『ハイデッガーの実存思想』において、「良心の呼び声に応えようとする決意性という実存囁は、存在者の存在に対応しようとする存在の思索に繋がっていく」と見ることができ、そこに「行為以前の、理論以前の、人間と存在との真なる出会い」さえも見出せることを指摘していた。（渡邊二郎『ハイデッガーの実存思想』新装第二版 勁草書房 1994 年 558 頁参照。）また、渡邊二郎は、後期（1956 年）の *Zur Seinsfrage*（ZS と略称）を引用しつつ、「（人間存在は呼びかけ来る命令に従うが故に、それ自身聴取的である）（ZS 28）が、この「呼び」（Ruf）と「聴従」Gehör（ZS 28）、存在の語りかけとそれへの呼応的聴従こそ、『存在と時間』の良心が予示しようとしていたものではないであろうか」とも指摘し、またヒューマニズム書簡をも引用しつつ、以下のようにも、指摘している。「人間の有限的非性は、今や牧人の貧しさとなり、実存的決意は、その先を破って存在の真理の見守りとなり、背後に廻りえぬ被投性は、存在の投げという支えを見出し、良心の呼びは、存在による存在の真理への呼びとなった。いまやここで、呼びに応じて、聴従と沈黙の中から、言葉への発語が成立してくることは明らかでなければならぬ。良心の世界は、こうして存在の思索の、その言葉の世界に繋がって行くのである。非性の責めを負いつつ自己の本来的存在へと決意する世界、そこでは、一方で、己れの存在の根拠である Es が呼びかけ語らって来るのであり、他方で、現存在がその呼びへと呼応すべく覚悟し、聴従の中に立つのであり、こうした良心の世界は、やがて存在と人間とが衝撃的に接触し交錯する言葉の世界、沈黙と聴従と語りと呼びの中で、存在が言葉を到来せしめ、人間がそれを捉え、それにふさわしく生きようとする世界、それになって行くのである。そしてそれは、即ちそのまま、存在の思索そのものの世界に他ならないのである。」（同書 569 頁参照）。

<sup>404</sup> 『存在と時間』と倫理との関係を考察した書物としては、和辻哲郎『倫理学（一）』岩波文庫、岡田紀子『ハイデガーと倫理学』知泉書館 2007 年、池田喬『ハイデガー存在と行為』創文社 2011 年などがある。



差別のすがたにおいて、そのつど実存する」とされる（SZ 53）。そして、「現存在のこれらの諸存在規定は、われわれが世界内存在と名づける存在機構にもとづいて、ア・プリオリに見て取られ了解されなければならない」（SZ 53）とされる。つまり、まずは、現存在の世界内存在という存在機構と、現存在には本来性と非本来性という二つの様態がありうるが見通しとて与えられ、この見通しのもとで、この見通された内容が最終的に露わとなることをめがけて、現存在の学的解釈が遂行されるわけである。

その際、ハイデガーは、さしあたってたいていは、私たちがそうであるところの、非本来性の様態のほうから、世界内存在としての現存在の分析を開始する。そちらのほうが、私たちに熟知の、近づきやすい様態だからである。非本来性の様態でもって実存する現存在は、世人（das Man）と呼ばれる。世人とは、自らを世界の意義連関のほうから理解し、好奇心によって動かされて、次から次へと新しいことを知りたがり、知ってしまえばそれを深く考えることなく興味を失って、また次の新しいことを知りたがり、内容のないおしゃべり（空談）に現を抜かし、自分が語っていることの意味も、また自分がおかれている状況の意味もきちんと把握せず、過去を踏まえ忘却し、未来に向けてどうあるべきかを曖昧にして、深く考えることなく生きている（曖昧性）、そうしたあり方をした現存在のことである。しかしこうした非本来的な在り方においても、現存在は、世界の意義連関のなかに埋没しつつ、何かをたえず了解したがり、語りたがるという傾向をもっているのは、本来的在り方をしているときだけでなく、非本来的なありかたをしているときにも現存在が開示性という性格を持っているがゆえであると、ハイデガーは見ている。

すなわちハイデガーは、この世界内存在が「本質上持っている諸構造の中心」は、「開示性のうちにある」とするのである。この開示性は、日常的な、非本来的な現存在の分析に即して、情状性（気分）、了解、頹落、語りによって構成されているとされる。そしてこの、世界内存在としての現存在の存在である実存の構造の全体性が「気遣い」と呼ばれる<sup>405</sup>。「気遣い」は、ハイデガーの定義するところによれば、「（世界内部的に出会われる存在者）のもとでの存在として、みずから先んじて〈世界〉の内ですでに存在している」<sup>406</sup>（SZ 192）という構造をもっており、この気遣いの構造が、「それ自身のうちに現存在の開示性を蔵している」とされるのである（SZ 220）。

また、ここでハイデガーは、「真理」という現象の根源的な意味をその存在が露わにされること、つまり開示されることとしての「被暴露性」として見て、「最も根源的な意味における真理は現存在の開示性」（SZ 223）であるとする。現存在は、「自らを〈世界〉と他者のほうから了解することもできれば、みずからの最も固有な存在しうることにもとづいて了解することもできる」のだが、「この後者の可能性が意味しているのは、現存在は、もともと固有な存在しうることにおいて、また最も固有な存在しうることとして、自らを自ら

<sup>405</sup> „Das In-der-Welt-sein wiederum ist ontologisch verklammert in der Strukturganzheit des Seins des Daseins, als welche die Sorge charakterisiert wurde.“ (SZ 209)

<sup>406</sup> „Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg- schon-sein-in-(der-Welt-)als Sein-bei(innerweltlichbegegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels Sorge, der reinontologisch- existenzial gebraucht wird.“ (SZ 192)

自身に開示する」ということであり、「こうした本来的な開示性が、本来性という様態をとった最も根源的な真理の現象を示す」のであり、この「最も根源的な、しかも最も本来的な開示性が、実存の真理」(SZ 221)だとされる。非本来性のほうは、私たちの日常のさしあたってたいのあり方であるから、容易に、そうしたあり方があることが、了解される。これに対し、「最も固有な存在しうること」は、そうしたあり方をする可能性が、現存在にはほんとうにあるのか、疑わしくさえある。つまり、道具的存在者を配慮的に気遣ったり、他者を顧慮的に気遣ったりしつつ、自らが出会い、また関わっている道具的存在者や他者のほうからの自己理解すなわち、「私はこの家の持ち主である」とか、「私はこのひとの友人である」といったようにさまざまな存在者の与えてくれる世界の意義連関の側から了解した自己以外の「自己」といえるものがほんとうに「ある」と言えるのか。現存在を世界内存在として規定した場合、これが問われうるのである。

ハイデガーはまず、私たちは、かならず、いつの日にか死すべき存在であることをここで指摘する。世人として生きている現存在は、死んでゆくときには、それまで「自分のもの」であるとおもっていた、世界の側から与えられたあらゆる意義連関が、実は死と共に消え失せるような、全く頼りにならないものであること、本当の意味で自分のものであるものは、この世の存在者のうちには何もないことを思い知らされることとなる。友人もお金も学歴も、親も子も、本当の意味で「自分のもの」ではないのである。では、死と共に、存在者との有意義性の連関もろとも、「自分」といったものは、消え失せてしまうのか。存在者の与える有意義性の支えなしに、自分というものは、まったく無いのであろうか。わたしたちは、ただ自分がたまたま投げ入れられた世界の有意義性の連関に従って、それぞれの場において与えられた意義連関のほうから自己を形成し、理解し、意義連関が失われればそれによって理解されてきた自分もまた、喪失してしまうのか。私たちは、だれでもあつて、だれでもない、それでいてそのことにまったく気づかずに投げ入れられた世界の有意義性に反応しつつ「生き生きと」生きているつもりになっているだけの存在者なのか。それとも、どんな友を持っているとか、どんな学歴や職歴を持つかといった存在者の側からの意義連関によって左右されない、本来的な意味での「自己」といったものが、存在しえるのであろうか。あるとしたら、どうやってそれが、自分自身に証しされうるのか。

ハイデガーは、こうした「本来的な存在しうること」の実存的な「証しを与える」のが、「良心」なのであり、「現存在の本来的な存在しうることは良心を持とうと意志することのうちにひそんでいる」とする(SZ 234)。良心という現象は、世の側からのあらゆる意義連関の支えなしに、「ある」ことを、実存的経験のうえで、誰しも、認めざるをえない現象である。こうした良心現象の経験は、ここではひとつの、現存在の存在すなわち実存そのものの側からの存在の開示の経験、いかえれば、実存の真理の経験として、存在論の中に位置付けられているのである。良心は、「呼び声」として分析されるのだが、呼ぶことは、現存在の開示性を構成する「語りの一つの様態」であり、「良心の呼び声は、現存在の最も固有な自己存在しうることをめがけて、現存在に呼びかけるという性格をもっているが、しかもそれは、最も固有な責めある存在へと呼びさますという仕方においてなのである」とハ

イデガーは言う（SZ 269）。この呼びかけの了解が、「良心を持とうと意志すること」であり、この「良心をもとうと意志すること」が「決意性」と呼ばれるものである（SZ 270）。この決意性は、「気遣いのうちで気遣われ、気遣いとして可能であるような、この気遣い自身のそのような本来性にほかならない」（SZ 301）。この決意性は、「死への先駆において始めて、おのれに帰属している本来的な確実性を獲得する」（SZ 302）とされ、先に見たように死への先駆と結び付けて論じられる。この先駆的決意性でもって、現存在の可能的な本来性が現象的に見て取られたあと、この先駆的な決意性に即して、「時間性」が見出されることとなる。ハイデガーは、「現存在の存在（＝気遣い）」の「分節された構造全体性は、時間性にもとづいてはじめて実存論的に了解可能となる」（SZ 235）とする。この「時間性」は、「現象的に根源的には」、「現存在の本来的な全体存在に即して、つまり、先駆的決意性という現象に即して経験される」（SZ 304）とされるのである。非本来的な世人自己として生きている日常性における現存在は、自らが死すべき存在であることは知っていながらも、深く考えることはなく曖昧にし、そのときそのときの好奇心や空談によって目先の新しいことに心を奪われ、気を散らして、必ずひとり死んでゆく自己の根源的な不安な状況を直視することを避けているが故に、自らのほまり込んでいる場所から脱して自らの生の時間、生の本当の有様の全体を統一的に見わたす経験などできない。これに対して、先駆的決意性は、その自己の生を終わりまで全体として見わたしており、また、世の意義連関の全体を見わたして、その中での自分の状況を、その来し方、行く末まで考慮して、自らの現在における可能性を見て取り、あるべき自らの存在の全体性へと向けて企投するということができる。そのように自らの存在を気遣うことが、時間性の了解の経験なのである。「時間性は、本来的な気遣いの意味として露呈する」のであり、それは、「既在しつつある現成化する到来」としての「統一的な現象」なのである<sup>407</sup>（SZ 326）。この「到来、既在性、現在」は、「みずからへと向かって」、「のほうへともどって」、「を出会わせる」という、「それぞれの現象的性格を示して」おり、これらの諸現象は、「時間性を、エクスタティコン、すなわち、脱自そのものとしてあらわにする」とハイデガーは言う。「時間性は、根源的な〈みずからの外へと脱け出ている脱自〉それ自体」なのである（SZ 329）。この時間性は、「最初から一つの存在者であってその存在者がようやく自らのうちから外へと踏み出るといえるのではな」い。「時間性の本質は、諸脱自態（到来、既在性、現在）の統一における時熟」なのである（SZ 329）。このようにして、先にアプリオリに発端におかれていた「現存在の本来性と非本来性」は、「存在論的には、時間性の可能な時熟のうちに根拠づけられている」とされ（SZ 304）、この時間性が確保されるのは、「これまで明らかにされてきた現存在の基礎的な諸構造のすべて」が、「それら諸構造の可能的な全体性と統一性に関して、根本においては〈時間的〉であり、時間性の時熟の諸様態として把握されるべきであることが証示されることによって」であると、ハイデガーはいう（SZ 304）。そし

<sup>407</sup> „Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtig in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit.“ (SZ326)

て、これまでの現存在の実存論的分析を、時間性から発現するものとして、時間性を根拠として、解釈し返してゆく。そして、さらに、この現存在に与えられている脱自的な統一たる時間性こそが根源的な意味での時間であり、またこの時間性こそが、歴史の生起といったものをも可能にしていることを解明してゆく。

このように『存在と時間』全体の流れの中で、良心という現象は、この書物が目指している、現存在の存在の意味としての「時間性」を「根源的に究明」し存在了解の地平を拓くという目的のための、不可欠かつ中心的な現象として位置付けられているのであった。

## 二 現存在の開示性とそれを基盤とする良心現象の位置

以上で明らかのように、ここでの良心現象とは、畢竟、現存在の開示性にその根をもつ、存在論的に捉えられた現象であり、「現」における本来的な「存在」を、当の現存在自身に開示する存在の真理の現象なのであった。良心現象が現存在の開示性にその根を持つ現象であること、良心の呼び声は、現存在の開示性の一樣態である語りとして解釈されているということについて、私たちは、以下、さらに立ち入って確認しておかなくてはならない。

既に見たように、ハイデガーは、「現存在はみずからの開示性である」<sup>408</sup> (SZ 133) という実存論的な命題を呈示し、その現の開示性のうちの本来的な開示性として良心現象を捉えていた。この現の開示性は、「情状性と了解とにおいて見て取」られ、「このふたつは、等根源的に語りによって規定されている」(SZ 133) とされる。既に触れたように、非本来的な現の日常的存在すなわち世人においては、頹落という根本様式において、語りと了解が、空談と好奇心、そして、こうした空談や好奇心へと誘う、何らかの世界のうちでの被投された相互共存在に潜んでいる曖昧性という三つの現象に即して分析され解釈されていた。これに対して、情状性、すなわち気分においては、「現存在は、すべての認識や意欲以前に、また認識や意欲が開示する射程をこえて、みずから自身に開示されている」(SZ 136) のであり、「世界内存在そのもの」を対象とした「不安」という根本情状性は、「現存在を可能存在として開示する」(SZ 188) とされる。すなわち、「不安は、最も固有な存在しうることへとかわる存在を、言い換えれば、みずから自身を選択し把握する自由に向かって自由であることを、現存在において露わにする」のであり、「現存在が何かに向かって自由であること」に、つまり「現存在がつねにすでにそれである可能性としての現存在の存在の本来性に、現存在を当面させる」のだとされる (SZ 188)。この情状性によって、現存在の存在の非本来的なあり方だけではなく、本来的なあり方さえも、現存在自身に開示され则认为られているわけである。さて、この「不安」は、それ自体が、情状性として、「世界内存在の一つの根本様式」であるとされる。また、この「不安においては」ひとは、「不気味 (unheimlich)」であるとされる (SZ 188)。また、ハイデガーによれば、世界内存在の「内存在」は、「何々のもとに住む」「何々と親しんでいる」ということだと「規定」される (SZ 54、188)。こうした「何々のもとに住む」「何々と親しんでいる」と

---

<sup>408</sup> “Das Dasein ist seine Erschlossenheit” (SZ133)

いう性格は世人自己にとっては、「世界」のうちに頹落しつつ没入しており、その世界に親しんで日常的な公共性のうちで、安心しており、また、「居心地よく」思っているというあり方として見出される。しかしこれは実は、ハイデガーに拠れば、「公共性の居心地のよさのうちへと頹落しつつ逃避すること」、すなわち被投された世界内存在としての現存在であることの「無気味さ」・「居心地の悪さ」から「逃避」しているということに過ぎない（SZ 189）。よって、この自らの被投性という事実が自身に開示され、それを直視したならば、現存在は不安であらざるをえないことになる。「不安がそれに対して不安がる対象は世界内存在自身」（SZ 187）なのであり、こうした不安は、現存在の根本情状性なのである。よって、不安という情状性において同時に感じ取っている「不気味さ」や「居心地の悪さ」は、世人自己が感じている表面的な世界内存在の居心地の良さや親密さの根底に常にすでに潜んでいるものであり、「実存論的・存在論的には、いっそう根源的な現象」なのである（SZ 189）。ハイデガーにおいては良心の呼び声の解釈は、それによって現存在の本来的なあり方が開示されることになるような開示性としての、この根本的な情状性すなわち不安と深く結びついている。ハイデガーは、「不安」は現存在を「単独化」するものであり（SZ188）、「この単独化は、現存在をその頹落から連れ戻して、本来性と非本来性とを現存在の存在の二つの可能性として現存在にあらわならしめる」とする（SZ 190）。しかも、「不安」は、「現存在が差しあたっていたいはいはそれにしがみついている世界内部的な存在者によって偽られずに自らを示す」のだとされる（SZ 191）。

『存在と時間』の良心現象は、あらかじめこのようにして準備された現存在の根本機構、それも特に不安という情状性の分析のうえにのっとって、「本来的な存在しうることの証を与える（SZ 234）」ものとして、現存在の開示性のひとつの様態として解釈されるのである。その分析は、世界内存在する非本来的な現存在が世界の意義連関ほうから己れを了解する様態についての分析とは異なり、世界内の事物的存在者のみを「ある」と見る立場から見れば「無」と捉えられるような、現存在に現存在自身のうちから、しかしながら現存在を超えて呼びかけてきて、「責めあり」との内容を伝える気遣いの声についての分析なのであった。このように、『存在と時間』における良心現象の分析は、世界内存在する現存在の本来性と非本来性の様態、現存在の開示性のひとつとしての不安という情状性といった現存在の存在機構のなかで、本来的な存在しうることを開示する気遣いの呼び声として解釈され、それによって、ハイデガーの見て取っている現存在の本来的なあり方を明らかにするものである。ハイデガーが良心論で第一に明らかにしようとしているのは、良心現象とはなにか、ではなくて現存在の本来的な存在の可能性なのであり、良心現象とは、ハイデガーがあらかじめ下図を描いておいたその現存在の開示性に基づいて、存在論的・実存論的に解釈されるものであるといえよう。以下、その内実をさらに見てゆこう。

### 三 良心の呼び声における、呼ぶものと呼ばれるもの、またそれを可能化する時間性について

『存在と時間』においては、呼ぶ者とは誰であるのかは、実は、自明ではない。「良心は、

現存在の自己を世人のなかへの喪失から呼び覚ます」(SZ 274)といわれるときには、「良心」というものがあって、それが呼びかけているとも取れるが、「現存在が、良心において、自ら自身を呼ぶのである<sup>409</sup>」(SZ 275)とも言われていることからすれば、呼ぶ者とは、あくまでも現存在に他ならないのであり<sup>410</sup>、その場合の良心は、そこにおいて呼び声の聴き取られる場のようなものとも取ることができる<sup>411</sup>。

ハイデガー自身も、「現存在こそが呼ぶ者であって、かつまた同時に呼びかけられている者でもある」というこの答えは、存在論的には断じて十分なものではない」としたうえで(SZ 275)、「そもそも、呼びかけられている者としての現存在は、呼ぶ者としての現存在とは別様に、〈現にそこに〉存在している<sup>412</sup>のではなかろうか<sup>413</sup>」「最も固有な自己存在しうること(das eigenste Selbstseinkönnen)が、もしかすると呼ぶ者の役目を果しているのでもあろうか」と自問している(SZ 275)。しかしながら、問いは、容易に肯定も否定もされない。その問いのあと、ハイデガーは、呼び声とはどのようなものかについて語る。呼び声は、「我々自身によって計画されたり、準備されたり、自発的に遂行されたり」するものでは全然ない」のであって「期待に反して、また意志に反して、〈それ(es)〉が呼ぶ」(SZ 275)と言われる。しかしまた、「他方で、呼び声は、疑いもなく、私とともに世界の内で存在しているなんらかの他者からやってくるのでもない。呼び声は、私のなかからやってくるのだが、しかしながら私を超えてくるのである<sup>414</sup>」とも言われる(SZ 275)。ここでハイデガーが直面しているように見える表現の困難さは、「私」という意識あるいは主観よりも、現存在あるいは実存のほうが、より自己にとって根源的な、「私」の成立を支える存在の基盤を含んだ概念であること、こうした実存としての「私」を表現する言葉と理解を私たちが十分に持ち合わせていないがゆえのものであるように思われる。良心の呼び声を意識している、意識としての「私」からすれば、それは「私」を超えているのだが、ハイデガーのいう実存としてのそのつどの「私」は、単なる私の意識や主観ではなく、そうした意識や主観の成立に先立つ、「存在」としての「私」であり、この場合のそのつどの「私」は、

409 “Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst”.(SZ275)

410 良心は、それ自体が「現存在の中に突き入ってくる見知らぬ力」であったり、またさらにはその見知らぬ力自身を「自己告知する人格〈神〉」(SZ 275)であったりするといった解釈は、ハイデガーの採るところではない。

411 ハイデガーの良心論については、すでに山本英輔氏による、優れた考察があるが、そのなかで氏は、「良心がいわゆる〈ところ〉ではないとしたらどうであろうか。そして私が良心の存在を確認する前に良心が私の存在を証示するとしたらどうであろうか。実はそのような逆転的な洞察にあふれた良心論を展開したのが、20世紀のハイデガーである」という卓越した指摘をしている。そのうえで、氏は、ハイデガーの良心論の特徴を、「良心の〈呼び声(Ruf)〉的性格に着目し、〈呼ぶこと〉を現存在の開示性の契機としての〈語り〉の一樣態として解釈すること」であることを指摘し、良心の呼びかけといった〈出来事が生起する場〉として〈ところ〉、ないしは〈現存在〉を捉えておられる。これは、良「心」、という場合の「心」を、できごとの生起する「場」としてとらえているということであると思われる。(山本英輔「良心論と〈ところ〉の解体」『理想』2004年No. 672, 127-136頁所収を参照)

412 ここで、存在している、という言葉は斜字体になっている。ここでの「存在している」その仕方が、事物的存在者としての存在の仕方とは異なる範疇における存在の仕方であることを、暗示するためであろう。

413 Ist denn das Dasein als angerufenes nicht anders <da> denn als rufendes? (SZ275)

414 Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.(SZ275)

「私」と意識している部分のみのことではなく、私のそのつどの存在であり、主観に先立ち、むしろ主観の成立を支えているものをも含んでいるのである。良心現象は、この実存としての「私」のうちで生起する現象であり、その意味で存在としての「私」の「なかから」良心の呼び声はやってくるが、意識として、主観としての「私」にとっては、良心の呼び声は、私の自由になるものではなく、私にとっては得体の知れないものであり、その意味で「私を超えて」いるもの、「それ」としか言えないようなものなのであると解される。

ハイデガーは、良心の呼び声の「呼ぶ者」が誰かということは、「《世界的》には、無によって規定されうる」という。呼ぶ者は「無規定性のなかに身を持して」おり、そのような「呼ぶ者」は、「その不気味さ（Unheimlichkeit）における現存在なのであり、つまりは、居心地のわるさ（Un-zuhause）としての根源的な被投的な世界内存在なのであり、世界の無におけるむき出しの〈事実（Daß）〉なのである」（S Z 276-277）とも言っている。これに対して、呼びかけられる者は、先に見たように、「世人自己」であり、「呼び声は、世人自己にその自己において呼びかける」（S Z 274）のだとされる。すなわち、「世人自己の自己だけが呼びかけられて、聴き取るようにうながされるゆえ、世人のほうはおのずから崩れ落ちる」のであり、このように呼び声は世人を無視することによって、「公共的な名望に執心している世人を、無意義のなかへと突き落とす」のであり、このように呼びかけられたために、世人自己の自己は、公共的な名望といったような「避難所や隠れ家を奪われて」「自ら自身へと連れ戻される」（S Z 273）のであった。

ここで、呼ぶ者が世界内部的な存在者の総体としての〈世界〉といったものから見れば、それらのなかに見出されるものでもなく、またそれらによって、支えを与えられるものでは「無い」ものであるということが、《世界的》に無であるということであり、これはつまり、世界内のさまざまな有意義性の連関によらないという意味であって、端的に無であるといわれているわけではない。それどころか、それは、次に、「不気味さにおける現存在」であるとも言われ、また、「居心地のわるさとしての根源的な被投的な世界内存在」とも言い換えられ、さらに「世界の無におけるむき出しの事実」とも言われるように、たしかに存在しており、呼び声によって、自らの存在を告げてきているものなのである。

よって、ここでの「不気味さ（unheimlich）」とは、世人自己にとっては、不気味であるということであると考えられる。それは、本来的な自己の姿という、自らには隠されていた（heimlich）ものが、露わになることに対する表現であると解されるのである。さしあたってたいていは、現存在は、世人自己として、世界内部の存在者からおのれを了解しており、世界のもとで、世界に親しんでいるはずであり、その場合には、世界内存在している現存在は無気味ではないであろうし、居心地が悪くもないはずある。不気味であったり、居心地が悪かったりするのとは、こうした世界の意義連関の側からの了解に基づくそのつどの世人自己としての私のすべてが、実は、いつか必ず来るが、いつ来るのかわからない死によって失われることが確実な、不安なものであるという、自らの存在の真の姿が、自らにとって露わとなる場面において、なのである。

では、呼ぶ者が不気味さにおける現存在であり、根源的な被投的な世界内存在であり、呼

び声を聴く者もまた、世界内存在である現存在であるとする、そのつどの私である現存在が、呼ぶものと呼ばれるものの二つの私に分裂しうるとハイデガーは考えているのであろうか。この点について参照すべきは、第 64 節の自己性についての記述である。そこでは、「世人自己は根本において本来的に己自身であるのではなく」、「自己性は、実存論的には、本来的な自己存在しうることによりのみ、いいかえれば、気遣いとしての現存在の存在の本来性に即してのみ読取られるべきなのである」とされていた（SZ 3 2 2）。とすれば、そもそも世人自己は「私が」「私が」といくら語っていたとしても、本来的な意味での自己ではそもそもなかったことになるのであり、そこには、ただ、ひとつの本来的な自己あるのみであり、世人自己は、その変容であるが、本来的な自己から離れてそれ自体で存立していたことなどもともとなかった陽炎のようなものだと考えられるであろう。しかも、本来的な「自己」さえも、現存在の存在である気遣いに先立ってあるものではなく、つまり、自己意識あるいは主観というものがまずあって、それが気遣いをしているのではなく、世界内存在している気遣いがまずあって、そこから初めて本来的な自己の自己性といったものも可能となっているとハイデガーでは考えられているのであり、その気遣いは、現存在の存在の意味である脱自的な統一たる時間性によって、可能となっていると考えられているのである。そして、この脱自的な統一が、「現を根源的に伐り開いて明るくしている」ものであり、「現存在のあらゆる本質的な実存論的な構造の可能的な統一の第一次的な規制」（SZ 3 5 1）なのであった。そして、そのつどの「私」である現存在は、こうした脱自的な統一がまず与えられていることによって、その成立を可能にされているものであり、決して「そのつどの私」と思っているその「私」自らが、自らの存在の根拠ではあらざるものであることが、良心の呼び声によって開示されて、露呈するのである。時間性は、現存在の存在の意味であり、世界の意義連関のほうからそのつどの私を理解することをも可能にしている以上、世人自己をも在らしめているものであるといえよう。この時間性は、現存在に外部から与えられているのではなく、現存在を現存在たらしめている、現存在の存在の可能性の根拠なのである。その意味では、そのつどの「私」である現存在よりも、現存在の存在に近いものなのである。しかしそれは、意識にのぼるのではなく意識の働きをそもそも可能化しているその脱自的統一なのであった。良心の呼び声における呼ぶ者と呼ばれる者との関係は、この現存在に与えられている光にも比すべき、脱自的統一としての時間性と、それによって可能化されている現存在の気遣いをその基盤として、現存在の存在論的構造に即して理解しなくてはならないものと考えられる。

#### 四 良心の呼び声が開示する現存在の「非力さ」と「責め」

さて、ハイデガーによれば、良心の呼び声が開示するのは、現存在は、常にすでに存在している限りは非力であると同時に、その存在の根底において「責めあるもの」でもあるということであった。もしも現存在が他の何らかの存在者によって自由な主体としての「私である」ことの可能性を与えられているのであれば、私が責めを負うのは、その贈り主である存在あるいは存在者に対してであり、その存在あるいは存在者が「私」を何に向けて「私」た



らしめているのかというその意図あるいは目的に従うことが私にとっての善であり、また目的に反することが悪であることになる。またもし、自由な主体としての企投の可能性がそもそも私に与えられていないならば、私の行為の「責め」は、「私」に私の存在を与えている他の存在もしくは存在者にあることになるであろう。つまり、「責めあり」ということが露わになるということは、少なくとも現存在が、自由な主体としての企投が可能な存在者であるということが露わになった、ということと等しいのである。しかし既に考察したように、「私」を「私」たらしめている根拠が、少なくとも表面的な意識としての「私」ではなく、「私」の存在も、私が創ったのでは非ざる以上、本来ならば、そのつどの「私」の存在、すなわち現存在の存在たる気遣いの時間性、気遣い自体を可能ならしめている脱自的統一を贈っているものに対して、「私」は責めを負っているはずである。しかし、そうした何かは、少なくとも、『存在と時間』においては明確ではなく、それゆえ、現存在が何に対して、どのような責めを負っているのか、明らかではない。

このことは、アウグスティヌスの『自由意志論<sup>415</sup>』における「責め」の概念との比較において、いっそう明確になる。『自由意志論』において、アウグスティヌスは、神を存在の根源として捉える。「すべてのものは、以下のことを、神に負っている。すなわち第一に自然本性的に存在する限りでのいかなる存在することをも神に負い、次に、何であれ意志するならばより善く存在しうることを神に負い、さらに、より善くあるべき義務を神に負っている」(Omnia ergo illi debent: primo quidquid sunt in quantum naturae sunt, deinde quidquid melius possunt esse si velint, et quidquid oportet eas esse.) (A302)。周知のように、アウグスティヌスにとっては、「全能の神」は「現実存在していないものどもに存在を授ける方」(qui et non existentibus praestat ut sint (A308) であり、また「魂」の「創造者」(Creator) (A308) なのであり、物質的なものも精神的な能力もすべてを含めて、ありとあらゆるものは、その存在を、存在の源である神から贈られているというのが、彼の根底に在る存在観なのであった。こうした前提のもとで、アウグスティヌスは、人間の魂を、その存在の贈り主たる神に対して責めを負っている者と捉えるのである。「誰も、全能の創造者の法を越えることはないのだから、魂は、負債を返さないで許されることはない。つまり受取ったものを善く用いることで返すか、あるいは正義を行使することによって、すなわち悲惨を受けることで返すかである。どちらの場合においても、負債という、かの言葉が響いているからである。」(Quia enim nemo superat leges omni potentis creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. Aut enim reddit bene utendo quod accepit aut reddit faciendo iustitiam, reddet patiendo miseriam, quia in utroque verbum illud debiti sonat.(A301)。このように、アウグスティヌスにとっては、魂が「責め」を負っているのは、魂の造り主である神に対するものであり、その神の意志である神の法に従って与えられた存在を用いることが神からの負債を返すこと、すなわち責めを果すことになるのである。そし

<sup>415</sup> Vgl. Corpus christianorum Series Latina, XXIX, Aurelii Augustini Opera, Pars II, 2, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontifici, 1970. 以下、この書物からの引用は、(A, 頁数)において示す。(訳は、『アウグスティヌス著作集 3 初期哲学論集 (3)』泉治典・原正幸訳、教文館、1995 年を参照させていた上での拙訳である。)

て、もしも神の法に反した行いならば、神の正義の実現という観点から、おのずと自らの身に罰を招くことは「宇宙の秩序」(*ordo universitatis*) (A290) からして必定なのである。しかも、「創造者」である神は、「外部から法によって、あるいは心の奥底における語りかけによって企てられるべきことを指示する方」(*qui vel extrinsecus lege vel in intimis cordis allocutione conandum esse praecepit*) (A309) であるとされ、それは啓示によって与えられた十戒のような外部からの法によってだけではなく、ひとりひとりの魂の奥底においても語りかけるという仕方で、どのようにすることが、責めを果すことになるのかを、指示していると考えられているわけである。

このように、人間を、その存在の贈り主との関係において、「負債」あるいは「責め」あるものと捉え、その存在の贈り主が、「心の奥に語りかける」とも考えている点で、アウグスティヌスの『自由意志論』は、ハイデガーの、自らの存在を自らが与えたのではないという非力さを「責め」と結びつけ、「責めあり」とする良心の声を聴こうと決意することをもって現存在の本来的な在り方であるとする現存在の捉え方と、重なる部分があることは明らかであり、ハイデガーも、こうしたアウグスティヌスの議論を念頭に置きつつも、少なくとも現行の『存在と時間』においては、この神に相当する部分を、まったく欠如させた形の現存在の分析を展開した、とあっていいであろう。しかしこの「責めあり」という良心の呼び声の、「何に対して」責めをおっているのか、また責めを果すとは「何に向けて」決意することなのか、ということの欠如はハイデガーにとって、欠如としてまったく意識されていなかったはずはない。ただ、アウグスティヌスのように、神の啓示を拠り所として魂の創造者としての神、存在の根源としての神を前提することが、現存在の実存論的分析というここでの方法においては、当然に不可能であった以上、良心の呼び声と、そこから開示されるものとしての「責め在り」や自らの「非力さ」という、現存在にとって事実的な了解内容からはこれ以上は学的には進む方途はなかったといえるだろう。とはいえ、ハイデガー自身には、こうした現存在の存在を支えるものとしてのピュシシ的な意味での存在をも含めた、存在の真理の基本構造の全体が、将来的には語られるべきものとして、構想としては見えていたと考えられること、ここで語られなかったものは、後期において別の仕方で語り出されることは、すでに示したとおりである<sup>416</sup>。

さて、以上のような、「責めあり」に関する構造上の不明瞭さにもかかわらず、『存在と時間』におけるハイデガーは、「この本質的な責めある存在は、等根源的に《道徳的な》善と悪とのための可能性の実存論的な条件、すなわち道徳性一般とその事実に可能的な形成のための可能性の実存論的な条件である」と述べている (SZ 286)。これは、どのように解すべきであろうか。確かに、何が善で何が悪であるかの基準の問題はさておいて、道徳性や行為の善悪が問題とされうるのは、現存在が、みずからの行為の可能性を選択しうるような存在であること、つまりはその選択の責任を負いうる、選択は自らに由るという意味での自由な主体としての「責めある」存在であるということが露呈されてはじめて、問題とされうるのではあった。このことは、あらゆる現存在が、非本来的なあり方において、ただ世界

<sup>416</sup> 本稿第六章を参照。

のほうから己を了解し、世界のほうから、誰のものでもあって誰のものでもない世人自己として何らかの行為の可能性をそのつど選び取っているだけである限りは、どの個人も、責任ある主体としてのあり方をしているとはいえない、ということの意味する。例えば、当事者のすべてが世人としてのあり方をしていたならば、そのうちの誰一人として、電力会社が国策において行った原子力発電が引き起こした事故の責任者ではない、といったようなことが生じうる。世人は、そもそも「責めある」存在たりえないからである。その結果、非本来的な世人の集まりとしての共存在からは、誰も責任をとらない、いや取ることができないままに巨大収奪機構のなかに捲き込まれてゆくだけの組織しか、生まれようがないということになる。

これに対して、良心の呼び声を聞こうと決意し、世人自己から立ち戻った本来的な自己、すなわち「責めある」存在としての自己は、置かれた状況を見わたし、そこにおける自己の責任を自覚しうる存在として、単独化され、同じ組織内の意義連関のうちにあっても、自らの非力さを知りつつも、不安のなかで、限られた自由の中で許された、あるべき可能性へと企投してゆくことが、できるかもしれない。少なくとも、本来的な現存在は、自らがそうした可能性へと向けて開かれていることを、見て取ることはできるはずであり、ゆえに責めを負わなければならない存在であることを自覚しうると言えるであろう。

ただし、その場合のあるべき可能性、その状況下で何が善で何が悪であるのかは、現存在が何に対して根源的に責めを負っているのか、また何が現存在がそれに対して責めを負っているところの存在または存在者の意図であるのか明瞭ではない限りは、現存在のそのつどの判断は何らの基準なしに、単なる経験知に従って行われる可能性も否定できないのではないかと思われる。つまり「本質的な責めある存在は、等根源的に《道徳的な》善と悪とのための可能性の実存論的な条件、すなわち道徳性一般とその事実に可能的な形成のための可能性の実存論的な条件である」(SZ 286)とのハイデガーの言葉は、確かにその通りではあっても、それは道徳的為、あるいは善を現存在が為すことができるための必要十分条件ではない。すなわち、人が従うべき道理をも探究するという意味での倫理にとっては、まず、そうした倫理が問題となることが可能な主体の存在論的な条件として不可欠ではあるが、あくまでも基礎的な、必要条件にとどまるのではないか、と考えられるであろう。

本節の終わりに、私たちは、現行の『存在と時間』での議論を振り返った後、さらに存在の真理の基本構造への考察にもとづいて、現存在の実存論的分析の倫理的な理解可能性について、考えてみたい。

## 五 『存在と時間』の現存在の実存論分析と、根源的な倫理への可能性

以上見てきたように、存在論的・実存論的には、『存在と時間』における良心は、現存在の開示性のひとつとして位置づけられ、良心現象において、現存在の存在である気遣いが、世人自己として頹落している非本来的な様態の現存在に呼びかけてくることを通して、現存在の本来的なあり方の可能性が開示されるとされていた。そして、そのようにして開示された現存在の存在の意味をさらに問うことで、それが、時間性として解釈され、現存在の世界

内存在しうることの可能性を与えているものは、この時間性であること、この時間性に基づいてこそ、自己といったものも成立しうると考えられることが、さらに明らかにされることとなるのであった。この時間性こそは、根源的時間であり、そこから歴史といったものも初めて形成されうるような、『存在と時間』の中心の概念であり、現行のこの書物が最終的に露わにすることを目指していた当のものであった。この意味で、良心論は、『存在と時間』がめざした存在の真理の開示のための、要ともいえる箇所であったと考えられた。

それとともに、こうした良心の呼び声の経験は、実存的には、日常、世人自己として生き、「わたしが、わたしが」と言いながら、実際にはだれでもあってだれでもない存在者としてのあり方に落ち、しかもそれ以外の可能性がありえることにその世人自己としての「わたし」自身では気づくことのできない実存が、なんらの外部の事物的存在者や他者からではなく、「わたし」のなかにありながら、そうした「わたし」を超えた存在そのものから呼びかけられて、その呼びかけられるという経験によって、はじめて単独化され、自らが責めある、非力な、そしてそれでいてその非力さの根拠である存在として、本来的に存在しうることの可能性に気づかされるという経験として理解されうること、明らかにされていたといえよう。

さて、こうした『存在と時間』における良心論は、倫理とどう関係するのだろうか。

ハイデガーは、『ヒューマニズム書簡』では、エートスという言葉がもともと意味する「人間の居場所」とは、「人間の本質」の居場所のことであり、それは、「存在の真理のうちに住むあり方」のことを指すとし（H50）、さらに、こうした意味での「住むこと」を「世界内存在の本質」としていたのであった（H50）。この言葉を、これまで見てきた良心論に即して解するならば、「存在の真理のうちに住む在り方」とは、存在の開示されてくる場に住む、つまり存在の真理の場としての世界内存在を居場所とするということを意味していると考えられる。そして、最も本来的な開示性が実存の真理といわれていたことからするなら、ハイデガーのこの表現の意味は、自らが死へとさしかけられた有限で非力な責めある存在であることを良心の呼び声によって開示され、不安のうちで明らかに見て取りつつ、自らが投げ入れられている世界の意義連関の只中において、たえず、良心の呼び声を聞こうと意志する先駆的決意性において、本来的に世界内存在するところに、人間の本質がある、ということになるであろう。では、こうしたあり方が、どのように倫理と関わるのだろうか。

既に見たように、『存在と時間』において見て取られている良心は、その時代、その社会のうちで規範として外から個人に与えられた指示の内面化ではまったくない。そうしたものは、いうなれば、非本来的な意味での「良心」にすぎない。『存在と時間』の良心は、存在者の側の意義連関から与えられる規範ではなく、むしろ存在者によらず、自己の実存うちで生起するものであり、それでいて「私」「私」とおもっているその自己を超えたところから呼びかけてきて、その呼びかけによって、射当てることでもって、本来の自己に立ち戻らせてくれるような、そうした呼び声の経験を指していた。もしもこうした良心の呼び声を、これまでの考察に基づいて、現存在にその自然本性を与えるピュシス的なものとしての存在から人間に贈られた時間性という現存在の存在論的構造に由来するものであり、現存在はそうしたピュシスに対して責めを負い、しかもその際、ピュシスの、自らは隠れつつ、あらゆる

存在者を生かし、育み、その生来の可能性を与えるとともにその展開を支えるその働きの遂行に従うことに対して、責めを負っているものとして仮定するならば、どうであろうか。

たしかにハイデガーの現存在の実存論的分析における良心現象は、そのつどの場面で、「年老いた母をひとり置いて仲間と共に愛国的な行動に参加するのか」「仲間を見捨てて、年老いた母のそばで、母に孝行をつくすべきか」といったどちらを選ぶことがより倫理的であるのか決定することが困難な選択について、一般的に通用する判断基準や具体的な指示を与えるわけではない。しかしながら、上記の仮定が許されるとすれば、良心の呼び声は、そのつどの選択の場面で、「社会から見て、人から見て、仲間から見て、親から見て、どう見えるのか」「どちらがこの世界において得なのか」といったこの世界における有意義性のほうからの自己理解や計算によって選択するのか、それとも、その問題となっている存在者の存在そのものを、大切に守り展開することを気遣うこと、いわば世人自己としての自己を無にして、自己にその存在を贈ってくる、自己に内在するピュシスとしての存在そのものの呼びかけに聴従することによって選択をするのか、という二つの可能性に向かって開かれているということを開示するとは言えるであろう。

現存在は、常に、世界内存在する限りは、非本来性と本来性との二つの可能性に対して開かれており、日々可能性の選択を迫られている存在者であることを、『存在と時間』は、少なくともその現存在の分析を通して明らかにしている。従来の倫理学が、主として前者の選択肢の内の諸可能性の優劣や、そのなかでの選択基準としての規範を問うものであるとすれば、ハイデガーが、自らの存在論をそれらとは区別して、より根源的な倫理であるとしたことも、理解できるように思われる。この意味で、『存在と時間』には「倫理学」は無く、良心論はあくまでも基礎存在論のなかでの良心論であるにもかかわらず、世界内存在する人間にとって、世人としての自己を無にし、また世界の無を見てとって、呼びかけてくる存在それ自体に聞き従うという、存在の開示性に基づいた新たな規範がありうることを、提示しているとも考えられるのであり、決意性でもって、良心の呼び声を聞こうと意志することは、根源的な意味での倫理ではあるとも考えることができよう。あるいは、少なくとも、こうした方向において根源的な意味での倫理を考えてゆくことは、可能であろう。さらには、先に考察したように、『存在と時間』で直接に説かれていることではないが、贈られた存在のうちに宿る可能性を、大切に展開させてゆくことそれ自体を、規範として捉える存在に基づく倫理の可能性も、『存在と時間』およびハイデガーの存在の思索は、宿しているように思われるのである<sup>417</sup>。

---

<sup>417</sup> たとえば、子どもを中学受験のために塾に行かせるかどうか、といった、外的な事柄としては、どちらが善でどちらが悪とは単純に言えない選択を考えてみよう。こうした選択を含む世界内存在のあらゆる営みにおいて、私たちは、非本来的にか、本来的にか、あるいは無差別的にか、態度をとりながら生きているのである。さて、こうした場合、本来的な実存にとっては、その子ども本人の越し方、行く末、そして現在とりうる可能性を、その子どものもって生まれている存在、その子がこれからそれへととなってゆこうとするその存在へと向けてその子の生を展開し、その子の本来の時間性を時熟させるようにと気遣う

最後に、『存在と時間』の良心論をもとにして、他者との本来的な共存在は、どのように可能的にありうるのかを考察して、本節の締めくくりとしたい。

さて、先に見たように、ハイデガーは、『存在と時間』の良心分析において、ひとつを選べば、もうひとつを選ばず、どちらに対しても同時に仕えることのできない非力さと有限性を痛感しながら、それでもなお「責めあり」の声を聴きながら、良心をもとうと意志することを、そのつど、そのつどの場面で非力さに耐えながら継続してゆくこと、それをおいて現存在の生の場所はどこにもないことを明らかにしてはいた。そして、このことにこそ人間の本質があるのであり、そのような自らのうちに語りかけてくる存在の声に聴従帰属するというのが、現存在が「世界内存在」するということの本質であり、その場所が、「人間の居場所」であるとしていた。ここで、この「人間の居場所」は、良心の呼び声によって単独化され、世人自己としての共存在から呼び戻された現存在の場である以上は、世界の意義連関のうちで他者とその意義連関を共有することで、他者とつながりつつ存在していた世人自己としての共存在から切り離された、いわば独居房のような居場所なのではないか、という疑問が生じうるであろう。さて、そうした場所において、ひとりの個として良心の呼び声に聴従する実存は、他者と切り離された独我論的な我なのだろうか。そうではないであろう。すべてのひとが、それぞれに世人自己から立ち還って、本来的な自己としてそこに立つならば、その場所は、単独化されたそれぞれの洞穴の中なのではなくて、そこにおいてこそ、真の意味で他者と共存在として本来的に出会いうる、開けた明るみの場であり、そこにおいてこそ、本来的な共存在として実存することが可能となる場なのだと考えるべきではないだろうか。なぜなら、存在は、本来的な自己に先立つものとして、現存在のなかにすでに含まれ

---

ことこそが、「親であること」という存在を贈られた者の従うべき規範だと言えるのではないだろうか。これに対して、世人自己として、世の中での有意義性のほうから、つまり世間体や、よい学校に入ってよい就職をした場合の生涯年収の計算といったことから態度を決定し、その子の持って生まれている存在そのものに聴従することをしないなら、いくら口では「あなたのため」と言っている、*unheimlich* な、居心地の悪さと「責めあり」の感じを、心の奥に感じずにはいられないのではないだろうか。外的には、同じ選択であっても、また、結果としてそれがその子のためになるかどうか、いつも現実には迷いながら、誤りながらの選択であったとしても、いや、そうであらざるをえないであろうが、それが万全であると確信を持ってない、心に「責め」を感じながらの選択は、本来的な実存としての選択と言っているのではないだろうか。このように選択が行われたときには、本来的な実存は、その後の状況をそのつど見わたして、その子の存在そのものに即して、柔軟な対応や選択の修正をそのつど行ってゆくはずである。ハイデガーに即して言うなら、このように、本来的なあり方をしたい、良心の呼び声を無視せずそれに聴き従いたいと決意しつつ、非力さを痛感しながらも非力さの根拠であることを自覚し、責めを負いながら生きてゆくことをおいて、現存在の世界内存在の時間性の時熟というものは、どこにもないであろう。そして、ハイデガーは世界内存在とは、実際、そのようなものであり、そのようなことがらこそが、世界のうちに「住むこと」であり、そこに根源的な人間の倫理の場があることを、『存在と時間』および『ヒューマニズム書簡』で語ろうとしていたのではないかと、考えられるのである。

ているものだが、それは、「自己」に先立つ存在である以上は、あらゆる現存在がひとつの存在の現における現われであると考え、妨げはしないからである。逆に、現存在の存在がそれぞれ切り離された別個のものと考えなくてはならない理由も、そのようなことを可能にする原理も、挙げることはできないのである。なぜなら、良心呼び声の「呼ぶ者」について、主観や自己意識がそれを「自分」を超えたものとしてしか捉えられない以上は、その先の個別化の原理を想定することも、人間の主観には、できないからである。よって、それぞれの現存在のそれぞれの固有性を与え、現たらしめている、根源にある存在そのものにまで立ち返るときには、実存は、本来的な共存在として、存在していると考えることが許されるであろう。そこでは、お互いの存在が、ひとつの存在のそれぞれの固有の現における現われとして、大切に守られなければならないものとして労われ、ひとつの存在から与えられたそれぞれの固有性がそこから展開するようにと、本来性へと立ち戻った現存在は互いに助け合って時熟しようとするようになるのではないだろうか。ハイデガーの現存在の実存論的分析は、そこでは語られなかった存在の側からの観点をも考慮するときには、そのような真の人間の居場所を示し、準備するための可能性を宿しているように思われる。

## 第二節『哲学への寄与』における人間と現・存在

本節では、『哲学への寄与』における人間と現・存在について、ハイデガーがどのように捉えているのかを、押さえておきたい。

山本英輔も指摘するように<sup>418</sup>、『寄与』において現・存在は、『存在と時間』のように《人間という存在者=現存在》というふうな図式で読むことは出来ない。私たちは、以下、『存在と時間』における現存在 (Dasein) とは区別して、『哲学への寄与』での現・存在 (Da-sein) の語を用いつつ、『哲学への寄与』における「人間」と、「現・存在」が、それぞれどのようなものとして捉えられているのかを明らかにするとともに、現存在と現・存在の両者の関係を捉える努力をしたい。

### 一、『哲学への寄与』における人間の現・存在における三つの働き

ハイデガーは、「現・存在」というこの根拠の上で、「人間」を、「1. 奥深い存在 (呼び求める促し) を探究する者」、「2. 存在の真理を保持する者」、「3. 最後の神の通りすがりの静けさを見張る番人」(GA65,294) としている。

1 については、すでに見たように、奥深い存在の呼び求める促しによって、呼び求められ促されつつ、それへと聴従帰属するのが人間であるということを意味していると思われる。次の、2 についても、既に見たように、存在の真理とは、『存在と時間』以来、ハイデガーにとっては真理が非秘匿性、として捉えられていることを考慮するなら、存在が現存在すなわち人間にとって秘匿された状態から、露わとなってくことを意味するのであるから、この意味において、存在の真理とは、人間あるいは現存在が、存在が人間に対して露わとなっ

---

<sup>418</sup> 山本英輔『ハイデガー『哲学への寄与』研究』法政大学出版局 2009 年、176 頁参照。

て来る開けた明るみの場に出で立つことによって、生起する事態であるといえる。こうしたことを、ハイデガーは、この草稿では、「人間は存在の真理の保持する者」であると表現していると考えられる。ハイデガーはまた、「奥深い存在への聴従帰属が生き続ける働きをするのはただ、存在が、自らの一回性（*Einzigkeit*）において、現・存在を必要とし、現・存在のうちで根拠づけられ、また、現・存在を根拠づけつつ、人間を必要としているがゆえにのみ」であり、「そうでなければ、なんらの真理も生き続ける働きをしない」（GA65,317）としているが、これも、上記の二つの *Da-sein* という根拠の上での人間の存在との関わりと同様の事態を表現したものといえるであろう。

3についてはどうか。これも、「最後の神」を、奥深い存在の生き続ける働きの一端が、人間に対して露わとなって来るときの、その人間に対して現前してくる限りでの名称として理解するならば、1および2と同じように、存在の真理の基本構造のうちで、これを捉えることができよう。『哲学への寄与』の草稿を書いていた当時のハイデガーは、奥深い存在の、「最後の神」として名指されるような働きが、人間に対して、「通りすがりの静けさ」といった形で認識されうると考えていた。しかも、そうした「通りすがりの静けさ」というものは、いつ、最後の神が通りすぎるのか、わからないままに、ただそれがいつ生起してもよいようにと、目を覚まして見張っている、そうした役割を担っている人間に対して露わとなるものと考えられる。こうした「最後の神」とは、どのようなものなのか、また「最後の神の通りすがりの静けさ」とは、何を意味しているのかは、第三部においてあらためて考察することとしたいが、ここでは、こうした役割を担う「将来的なものたち」のうちのもっとも「将来的な」人間として、ヘルダーリンが考えられており、ここで「最後の神」として希求されていたものは、1930年代の終わりから40年代のヘルダーリン講義およびフォアソクラテイクル講義のなかで、しだいに、「聖なるもの」としてのピュシス概念をその内実とした、原初的な神的なものといった形をとってゆくと思われることを、指摘しておきたい。

## 二 *Da-sein* とは何か

ハイデガーは、『哲学への寄与』においては、「*Da-sein*」は、「それ自体、現（*Da*）の存在（*Sein*）である」（GA65,296）としている。つまり、現において、存在が露わとなって来るようなそうした事態が、「現・存在」なのであり、これは、結局は、先にハイデガーが「現・存在という根拠の上で」の「人間」を奥深い存在の呼び求める促しに聴従帰属する探究者であり、存在の真理の保持者であるとしたことと、同じことの言い換えであるとも言えるであろう。ハイデガーは、「*Da-sein* は、奥深い存在の真理を根拠づける働き（*die Gründung der Wahrheit des Seyns*）である」（GA65,170）とも語っているが、この場合の根拠づける働きは、決して人間が、真理の基準であるということの意味するのではなく、あくまでも存在が現において自らを顕わにするということが、存在の真理の意味であり、*Da-sein* とは、秘匿された *Seyn* が開示されてくる現という場として、奥深い存在の真理を基礎づける役割を持つことが意味されていると解すべきであろう。

また、ハイデガーは、「*Da-sein* は、ピュシスのアレーテイアのための、固有に自らを根



掘付けの根拠」(GA65,296)であるともしているが、この場合のピュシスのアレーティアも、奥深い存在の真理とほぼ同様に受け取ってよいように思われる。その際、既に見たようなピュシスの持つ意味を踏まえるならば、現とは、そこにおいて、あらゆる存在者の立ち現われやさまざまな生成消滅の運動の原理が、見て取られうる場であり、そこに顕わになってくるものが、人間もまた、その一部であるところのピュシスとしての奥深い存在の働きであるということになろう。こうした自然の運動の根源にある働きは、人間によってはじめてそれとして見て取られうるものであり、感性的な世界においてそれとして捉えられるものではないが、感性的な自然的な事物の立ち現われや、それぞれの固有の自然本性に従い、また自然の定めにしたがった可能態から現実態へ、また生成しては消滅へといった運動に即して、**Da-sain** において自らを示しているものでもあるといえるであろう。**Da-sein** は、ピュシスが露わとなるために、ピュシスによって、そうしたものとしてその固有性を与えられている人間のあり方であり、そのようなものとして自らを根拠づけているところの根拠であると介することができるであろう。

さて次に、ここでの現 (**Da**)とは、どのようなものか。ハイデガーは、「根源的な時熟の働きと空間の許容の働きの統一としての時・空 (**Zeit-Raum**) は、根源的に、それ自体、瞬間の場であり、この瞬間の場は、秘匿の働きの開けすなわち現の、根拠から・発する本質的な時・空性である」(GA65,384) としている。ここでの時・空とは、私たちが普通に考えているような時間や空間ではなく、ハイデガーによれば、そうした時間や空間よりも根源的なものを意味し、**Da** という瞬間の場から、発してくるものであると考えられている。こうした時・空は、奥深い存在 (**Seyn**) としての根源・根拠 (**Ur-grund**) から、根拠を離れて発する **Ab-grund**<sup>419</sup>とも言われており (Vgl.GA65,372)、自らを秘匿するものとしての奥深い存在すなわち、**Ur-grund** は、「**Ab-grund** においてのみ、自らを開示する」(GA65,380) とされている。この根拠から発出し、それゆえ「根拠を離れてあるもの (**Wegbleibenden des Grundes**)」としての **Ab-grund** は、「伐り拓いて明るくしつつある秘匿の働きであり、真理の生き続ける働き」とも言われている (GA65,381) これに対して、**Ungrund** という語は、存在としての根拠をまったく忘却したり棄却したりすることで、存在の真理を見誤ることを意味するような否定的な意味でハイデガーでは用いられている。

また、人間の自己性と **Da-sein** との関係についてはどうであろうか。ハイデガーは、「自己性」を「あらゆる我や汝や我々よりも根源的」(GA65,320) な、「**Da-sein** の生き続ける働き」として捉えており、こうした自己性は、「**Da-sein** の根源から由来する」としている (GA65,319-320)。ハイデガーによれば、我や汝といったものも、我・汝の関係も、また他者が他者として我の方をまなざしによって見るということも、我々という意識の成立も、すべては、そのつど、現にそこにおいて存在として生き生きと、持続性と生動性をもって働いている自己性というものがありうるということが前提となっていると考えられているわけである。そこから「自己性は、**Da-sein** の生き続ける働きであり、人間が自己であることは、**Da-sein**

<sup>419</sup> **Abgrund** は、辞書的には、深淵を意味する。ここでは、**Ab** という前綴りを強調したハイデガーの意図を、**Grund** から離れて、そこから出て、という意味であると解して、このように敷衍した。

における」切実な思いでもって存在の真理のうちへと立ちつつ、存在の真理を受け止めることとしての、「奥深く立ち入った会得<sup>420</sup> (Inständigkeit) に基づいてはじめて遂行される」(GA65,319) のである。このような自己性は、現・存在の企投にとっては、そこから企てを「投げる」ところの基点であり (Vgl. GA65,356)、そうした意味での根拠であるが、それは同時に、その内部へと奥深く立ち入ったときには、結局はそこにおいて存在そのものが呼び求め促しているその呼び声に聴従属することによってその投げが成立しているともいえるのであって、この意味では、その内側からの存在の投げによって投げられるままに、企て投げているとも言えるのだと解される。

### 三 人間の存在としての現存在と、現・存在の関係はどうなっているのか

こうした Da-sein は、『存在と時間』における人間のあり方を名指す、非本来的でも本来的でもありうる Dasein とは異なって、本来的な、すなわち、存在がそこにおいて真性なかたちで露わとなる場合の人間のあり方のみを名指しているように思われるが、基本的にはまったく別のものというわけではない。『哲学への寄与』では、ハイデガーは非本来的な人間のあり方については、「Weg-sein」という言葉でもって、「現・存在の非本来性」(GA65,323-324) を表現する場合も見受けられるが、常に使い分けられているわけではない。ともあれ、ここで主題的に問題とされているのは、存在の呼び求める促しに聴従帰属する人間という、本来的なあり方をとった現・存在であるということが、『存在と時間』での、さしあたってたいていは非本来的なあり方をとっていた現存在 (Dasein) とは区別された、『哲学への寄与』での Da-sein という表現に込められた意味かと思われる。

### 第三節 『ヒューマニズム書簡』における現・存在と Ek-sistenz

さて、本節では、『ヒューマニズム書簡』においてハイデガーの捉える Da-sein としての人間と、その本質としての Ek-sistenz を、わたしたちの課題である、ハイデガーの存在の思索と神との関係の解明という問題との関連において、考察してみたい。まず、現・存在としての人間について、ハイデガーがどのように語っているのかを見た後、その人間の本質とされている Ek-sistenz とはどのようなことなのかを考えてみたい。

#### 一 『ヒューマニズム書簡』における人間あるいは Da-sein とはどのようなものか

すでに『哲学への寄与』に即してみたように、本書簡でも、単に人間というときには、Mensch が用いられ、『存在と時間』においては人間を意味した Dasein は Da-sein といったように、Da と Sein が - で隔てられて用いられている。そのため、ここでも単純にこれ

---

<sup>420</sup> 私たちは、渡邊二郎の提案に従って、Inständigkeit を、「奥深く立ち入った会得」と訳す。その意味するところについては、渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社、2008年、157頁を参照。

を人間のことに置き換えて読み進めることはできず、その言葉の持つ意味を、あらためて探究してみる必要があると思われる。そこでここでは、本書簡中の表現をとりあげ、その意味を考えることとしたい。

人間は、存在の開けた明るみとしての現を《気遣い》<sup>421</sup>のうちへと受入れることによって、存在へと身を開き、そこへと出で立つものとして、現—存在（Da-sein）を耐えとおす。現—存在（Da-sein）自身は、しかし、《投げられたもの》として生き生きとあり続ける。現—存在は、送り届ける運命的なものとしての存在の投げのうちに生き生きと在り続ける<sup>422</sup>。（H19）

ここでは、人間に固有なあり方が、存在との関わりから規定されている。では、それは、なぜ、「耐えとおす」対象なのであるのか。現存在の在り方は、すでに『存在と時間』によって、明らかにされていたように、人間自身の側から、その現事実的な状態をありのままに見るなら、非力さ、有限性、被投性といった、徹頭徹尾、無力さに貫かれた存在であることが見えてくるはずのものであった。ゆえに現・存在は、自らが単独では、そうした非力な存在者としてあることを「存在へと身を開きそこへと出で立つあり方」において、直視し、それを「耐えとおす」ものとされているのだと考えられる。自らのうちに働く存在の側かといえば、それは生き生きとその存在がそこにおいて働くありさまではあるが、そうした存在とのつながりを抜きにして、人間の側から言えば、自らの選んだのではない、存在によって与えられた運命を、非力さに耐えつつ、また死へと向かう存在として、生きていることになるのである。

「現・存在自身は、しかし、《投げられたもの》として生き生きと在り続ける（west）」とは、『存在と時間』によって明らかにされたように、世界内存在として、現、すなわち開けた明るみとしての意義連関の世界のなかで、さまざまな事物的存在者や道具的存在者、そして他者を気遣いのうちへと受入れつつ、存在しているといえるのだが、そうした意義連関としての世界は人間の主観がつむぎ出したものではなく、それ自体として在るものであり、そのなかに、現・存在は、投げ入れられている被投的な存在者と考えられていたことを指していると考えられよう。その場合のあり方は、単なる物質がそこにある、という場合とは異なるのであって、そのために存在者が存在するというときの *ist* ではなく、存在がそこにおいて生き生きと働いていることを表現する動詞 *west* が用いられていると考えられる<sup>423</sup>。また、

---

<sup>421</sup> 周知のように、『存在と時間』の場合には現存在の存在は＜気遣い＞（Sorge）であり、それは、「自らに - 先んじて - 既に - （世界の）内に - （世界的に出会いつつある存在者の）もとでの存在として - あること」（SZ 192）であり、さらにこの「気遣いの構造の根源的統一は時間性にある」（SZ 327）とされていた。この時間性は、簡単に言ってしまうと、現存在の過去と現在と未来とを統一的に取りまとめる、現存在のうちの脱自的な統一であった。

<sup>422</sup> Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als Lichtung des Seins in 《die Sorge》 nimmt . Das Da-sein selbst aber west als das 《geworfene》 . Es west in Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen.(H19)

<sup>423</sup> Wesen という動詞を、たとえば、ハイデガーは、Das Seiende ist. Das Seyn west.(GA65,74)といったように、奥深い存在が生き続ける働きをするといった場合の「在ること」を、存在者が「在ること(ist)」

そうした気遣いを可能化しているのは、人間に与えられている時間性という脱自的な性質であり、人間に具わる超越の運動でもあるのだが、こうした運動性は、人間が自らの恣意や努力で作りに出たりできるものではなく、いわば自然本性として人間に贈られているものであり、人間は、ピュシスとしての存在によって、そのような超越の運動性を与えられているからこそ、気遣いということも可能となり、また存在の開けた明るみのうちに出で立つということも可能となるのであり、世界内存在というあり方をするということも可能となるのであった。

また、「現-存在は、送り届ける運命的なものとしての存在の投げのうちに生き生きと在り続ける」とは、いかなることか。人間は、現-存在において存在から送られた、その在るべき固有の可能性の展開へと向けて、存在の呼び求める促しに聴従しつつ、これまでそうであった過去を踏まえ、また現におかれた状況のうちに、瞬視的に企投しつつ存在しているのだが、それは同時に、より根源的な次元においてにみるならば人間をその根底において呼び求め求め促している奥深い存在が、人間をそのように投げていることによるものなのだと理解すべきであろう。サルトルは、「正確には、私たちは、ただ人間たちのみがいるような平面の上にいる」としたが、その「わたしたち」が「わたしたち」として、あることのできる平面を与え、あらゆることを企て、自らがあるべきものへと為ろうとすることを可能化しているものこそが、ハイデガーの見てとっているものなのである。ゆえに、ハイデガーは、「正確には、わたしたちは、原理的には存在が与えられているような平面の上にいる」と言い、「存在」と「平面」とは「同じもの」なのだというのである（H26）。

つまり、人間は、このようにして存在によって投げられ、またその呼び声によって呼び求め促されて固有の存在として、現において在るが、そこには、まず、存在そのものの働きがその現の場において、そこに限定されて現前しているのであり、それぞれの人間の「わたし」すなわち自我さえも、それよりも根源的に「わたし」の「わたし」であることを支え、可能化している存在の「わたし」よりも「わたし」に近い臨在によって、現前化してくるのであり、その現前化してゆく歩み、すなわち、現存在が存在の呼び求める促しに聴従しつつ、存在によって投げられつつ企投し、それが現前化し展開してゆく過程が、運命だと考えられるのである。

## 二 人間の本質としての *Ek-sistenz* とはなにか

さて、ハイデガーは、本書簡において、

---

と区別して、表現するときに、用いている。渡邊二郎の研究によれば、この *wesen* という動詞は、「ゴート語やインドゲルマン語にまでさかのぼって、〈留まり、住み、宿泊する〉ことを意味していた」と「ヴァーリッヒのドイツ語辞典」で告げられているとされ、また、「《雅語》で《古めかしい》が、《存在する、生起する》」ことを指し、「〈生きた力として〉実際に存在することを表す言葉」だとデューデンのドイツ語辞典に記されているとされている。また、「一般的には、（特に神に関して）この語は、神の働きが、あまねく遍在し、至るところに染み渡り、作用を及ぼし、〈生き生きと働き活動している〉という意味合いで」用いられ、「14世紀のタウラー、16世紀のフランクなどの神秘主義者」のなかに、こうした使い方が見られるという。たとえば、「神は、魂のうちで、生き生きと働き(west)、活動するのである」。とか「神は、あらゆる事物において活動する力であり、その力は、あらゆる被造物のうちで、生き生きと働き(west)、あらゆるものを生み出す」といった用いられ方をしたとされる。（渡邊二郎『ハイデggerの「第二の主著」「哲学への寄与試論集」研究覚え書き』理想社 2008年 182-183頁参照）

「人間とは何かは、すなわち、形而上学の伝統的な言葉における人間の《本質》は、人間の Ek-sistenz のうちにある」(H17)

とする。次に、この Ek-sistenz とは何かを考えてみたい。

ここでの Ek-sistenz は、「可能性としての *essentia*」との区別における「現実性」を意味する「伝統的な *existentia* の概念」と「同一ではない」(H17)。なぜなら、この Ek-sistenz は、そもそも *essentia* と *existentia* という「形而上学的な存在の規定」<sup>424</sup>に関わるのではなく、「ましてやそれらの関係が問われているのでもない」からである (H17)。

では、この Ek-sistenz とは、ここでは何を意味するのか。この「外へ (Ek)」とは、どこへ向かっての Ek なのか。ハイデガーは、「存在の開けた明るみの中で立つことを、私は、人間の Ek-sistenz と呼ぶ」(H15) とする。既に見たように、存在の開けた明るみとは、いわば本来的な意義連関としての世界でもあり、また、人間に対して、奥深い存在の呼び求める促しが、存在として露わとなってくる場のことでもあった。こうした存在の開けた明るみの中へと出で立つことが、Ek ということの意味であり、存在者からではなく、奥深い存在のほうから存在が人間に現われてくるその場へと出で立つことが、Ek-sistenz であり、それゆえに、この言葉は、本書簡の訳者である渡邊二郎によって、「存在へと身を開きそこへと出で立つ在り方」と訳されているのであった。

それは、後期の言葉で語るなら、奥深い存在の呼び求める促し、すなわち、存在者の存在の立ち現れを可能化しているものを、存在の呼び求める促しへの聴従帰属のうちで、言葉へともたすことができるようなそのような領域への Ek であり、ここに出で立つことにこそ、Da-sein としての人間の本質があるとハイデガーでは、考えられているといえるであろう。

しかしそれはまた、前期で世界内存在と言われたその世界という意義連関の只中への Ek でもあると考えられる。なぜなら、ハイデガーは、「《世界内存在》とは、そこから《Ek-sistenz》の《Ek》が生き生きと在り続けているところの開かれて明るくされた次元を顧慮することのうちで、Ek-sistenz の本質を名指している」(H42) とも言っているからである。わたしたちが日ごろ関わっている存在者のその存在も、そうした存在者とのかかわりをそもそも可能にしている意義連関としての世界のうちへと現存在が出で立っているがゆえに、与えられており、見て取られているといえるであろう。そして、なぜ、わたしたちが意義連関といったもの、存在者の存在といったものを見て取ることができるのか、といえは、それは、わた

---

<sup>424</sup> 中世における両者の区別とその意味については、渡邊二郎『ハイデッガーの実存思想』勁草書房 1994 年 21-27 頁参照。そこで渡邊二郎は、中世エクシステンティアの意味について、以下のように解説している。「無と原因の外に立てられ、現実そこに存在してあるということ、それが実存の原義であり、神においてはこれがその本質であるが、被造物一切においては事物はその実存を他者から、即ち創造主から仰ぐことによって存在し得るに至ったのであり、このようにして被造の世界では本質と実存とは異なるものなのであった。これが中世の根本の考え方であり、神の世界創造を背景として、事物はその本質のほかに、神から実存を受取ることによって、原因と無の外に、ここに今、現実存在として、存立し得るに至るのであった。こうした原因と無の外に、神から受容することによって、事物が現実にはあり得るに到る、形相的本質とは別物の根拠こそが、中世エクシステンティアの意味するものだったのである。」(同書 27 頁)

したうちのうちに、脱自的な超越の運動としての時間性が与えられており、わたしたちが過去と現在と未来とを見渡し企投することができるからである。

Ek-sistenz において、わたしたちは、先に触れた現象学的な見方の遂行によって、存在者、存在者の存在、そしてその存在の立ち現れを可能化している、それ自体は隠れたものの働きとしての奥深い存在、という、ひとつの場に即した三つの異なる次元のものを見て取ることができると考えられる。この Ek とは、そうしたものを見て取ることができる次元への Ek であり、それは常に既にわたしたちに与えられており、わたしたちよりもわたしたちに近くある存在を、わたしたちの根源へと降りていって、そこにおいて見て取るというより根源的な次元への Ek であり、これは「脱自的に開けた明るみの中へと立つこと (Innestehen)」(H19 脚注) ともいわれるような、存在の真理の中へと出で立つこと、みずからの根底にある存在の故郷へと出で立つことなのだと考えられる。「人間の (実体) が Ek-sistenz であるという命題は、《人間がその本質において存在へと現前するその仕方は、存在の真理のうちで脱自的に立つということである》、ということに他ならない」(H22) とは、こうしたことを意味しているものと考えられる。

根源的には、こうした存在の真理の領域において、わたしたちは、そのつどの日常の生を生きているということがいえるであろう。わたしたちは、人間である限りだれもが、実際には、気づこうと気づくまいと、そのようにして生きているのであり、そうでなければ、そもそも人間として、意義連関の世界の中で存在するというあり方そのものが不可能なのであった。

Ek-sistenz とは、「存在の近さのうちに脱—自的に住むこと」(H35) なのであり、この「近さ」のうちで、「そもそも生じるとすれば、神あるいは神々というものが自らを拒み夜であり続けるのかどうか、またいかにしてそうするのか、聖なるものの日が明け初めるのかどうか、またいかにしてそうなるのか、聖なるものの立ち昇りのうちで、神と神々というものの立ち現れが始まりうるのか、またいかに始まりうるのか、」といったことの「決定がなされる」(H30) とされるのである。ここで、「聖なるもの」は、「神性の本質空間」であり、この「神性の本質空間」が「神々と神のための次元を与える」のだが、そうした「聖なるもの」が「輝き出る」のは、「その前に、長い準備の中で存在自体が自らを開いて明るくし、存在の真理のうちで経験されたときにはじめて」そうなるのだ、というのが、ハイデガーの見方なのであった (H30—31)。とするなら、現—存在が Ek-sistenz によってその只中へと出で立つ存在の開けた明るみの領域こそは、もし神が人間に対して現われうるとするならば、そこにおいて現われるであろうその領域そのものであり、存在の思索は、その現われのための場を準備するものと考えられているといえるであろう。

わたしたちも、ハイデガーにおける存在の真理の基本構造を探究する準備を終えて、次に、それを踏まえて、ハイデガーと神の問題について、さらに探究を進めてゆきたい。

### 第三部 ハイデガーにおける存在と神の問題

#### 第十章 ハイデガーにおける「神」とは何か

##### 第一節 ニーチェの「神の死」への言及とハイデガーの立場

『ヒューマニズム書簡』の中で、ハイデガーは、彼の著作の中で「ニーチェの〈神の死〉についての言葉が指示されている」という理由で、「世間のひとは、このような行為は無神論だと説明する」(H39)と嘆いている。実際、サルトルも、「自分自身」とともに「ハイデガー」を「無神論の実存主義者たち」に分類している<sup>425</sup>。これに対し、ハイデガー自身は自分が無神論者といわれることに、不快感を表しているわけである。では、どのようにハイデガーはニーチェのこの言葉を捉えているのか、彼の思想が、ニーチェの「神の死」を扱っているにもかかわらず、「無神論」ではないとしたら、どんな態度でニーチェのこの言葉を扱い、「神の死」というニーチェの言葉に対してどのように言っているのか。

ハイデガーのこのニーチェの言葉への言及は、ニーチェ講義のなかでも扱われているが、とくにここでは、その講義の内容をもとにして書かれた論稿「ニーチェの言葉〈神は死せり〉」<sup>426</sup> (1943)を参照しつつ、ここで神の死とはどういう事態を言っているとハイデガーが解釈しているのか、またニーチェのこの言葉をどのように評価しているのか、を探ることとしたい。

ここでニーチェが「神の死」というときの「神」という言葉は、「キリスト教<sup>427</sup>の神を指す」が、「神という名称もキリスト教という名称もニーチェの思索においては、超感性的な世界一般を特徴づけるために用いられている」のであり、「神」は「諸理念ともろもろの理想の領域を表す名」だとされる (HW216)。「この超感性的な領域」は、「後期ギリシア以来、またプラトン哲学のキリスト教的解釈以来」、「真なる、本来的に現実的な世界と見做されている」のだった (H216) が、その「超感性的な世界が、現実的な力を失っている」ことを、ニーチェは「神の死」という言葉で意味しているとされるのである (HW217)。このときには、かつては現実的な力であった「神」が、「最高の価値」として語られることになる。(HW259-260) しかしこうしたことは、ハイデガーに言わせれば、神を人間の主観によって価値づけすること、現実にはたらく力であったはずの神を、人間にとっての「価値」へと貶めることにほかならない。こうした神の人間による「価値付け」に対する反感は、本書簡でも、明らかである。ハイデガーは、「あらゆる価値付けは、たとえそれが肯定的に価値づけているところでも、ひとつの主観化」であるとし、「価値付けは、存在者を、ただの自分の行為の対象として妥当させる」のだという (H41)。そして、「ひとが《神》を《最高の価値》として告知するに到っては」、そのようにして、「神の本質の引き下ろし」がなされていることになるのだと指摘している (H41)。そして、こうしたことが、自分は信心深いと思っている人間、神を大切に考えていると自分で思っている人間にさえも生じていると

<sup>425</sup> Jean-Paul Sartre *L'existentialisme est un humanisme* Gallimard 1996 p.26 参照

<sup>426</sup> Martin Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1994. s.209-267

<sup>427</sup> ここでニーチェの言うキリスト教とは、「西洋的な人間の型とこの近世的文化との形成の内部での、教会と教会の権力要求との歴史的-世俗的-政治的現象」であり、「新約聖書の信仰のキリスト者性とは、同じものではない」とハイデガーは言っている。(HW219-220)

いうところに、現代における超感性的なものの無力化の状況をハイデガーは見て取っているわけである<sup>428</sup>。それゆえに、こうした西洋の形而上学の終わりとも言える状況を指摘したニーチェの言葉を、深い洞察でもって現代の状況を言い当てた言葉として、取上げていたのであった。よってそれは、超感性的なものが無力化しつつあるという西洋の状況を西洋の形而上学の歴史の終わりとして捉えたものであり、ハイデガー自身は、それをひとつの抗い難い西洋の運命として感受しつつ、これまでの形而上学とは異なる存在の思索の領域を切り開き、そこであらためて「神」の到来への準備がなされるようにと氣遣っていたのだといえる。

「人間の本質の実存論的な規定でもって、まだ、《神の現存在》についても《非—存在》についても何も言われていない」のであって、もしひとが「存在の真理への人間の本質の関わりに基づく人間の本質の解釈が無神論である」と主張するなら、「それは性急である」だけでなく、「やり方において誤っている」。(H41)

ハイデガーの思索は、無神論、あるいは有神論であると早々と決め付けるのは、誤りであり、また、神の存在の問題には無関心な哲学であると決め付けるのも、誤りである。ハイデガーは、シェリング講義の中で、「あらゆる哲学は、根源的・本質的な意味において神学である」とし、「例えば、ニーチェの哲学もまた、まさに《神は死んだ》という本質的な命題をそのうちで述べた故にこそ、《神学》なのである」(S16)と言い、全体としての存在者のロゴスの把握のために、存在の根底としての神を問うことが、哲学のあり方なのだと表明してもいるのである。では、ハイデガーの存在の思索とこうした哲学的な意味での神との関係について、どのような見通しが与えられているのか。これを、さらに考えてみなくてはならない。

## 第二節 ハイデガーにおける定冠詞付きの Gott と、無冠詞の Gott の区別

ハイデガーは、原則的に「神」と言った場合に、無冠詞の Gott で表わされるような、キリスト教の神と、それ以外の、der Gott、あるいは、その複数形で表わされるような、キリスト教における神とは別なものとしての神を区別していると考えられる。

キリスト教的な神について問うことは、存在への問いとは別の神学の問題として、ハイデガーにおいては、避けられていると考えてよいであろう。言うまでもなく、西洋のキリスト教の歴史の中では、聖書の神の啓示の中の「わたしはある。わたしはあるという者だ<sup>429</sup>」

<sup>428</sup> この傾向は、たとえば神を信じようとする側に立つものによってアウシュビッツの出来事が考察されている場合にさえも、全能の神の存在も、永遠の生命への信も死者の復活も、現実的な力としてはまったく無視され、考察の外に置かれてしまって「アウシュヴィッツ以降の神」といったことが問題とされているといった事態のなかに顕著に現われている。もしもイエスの十字架の死と復活の信仰が真に今も力を持っているのなら、そのような悲惨のなかにあってこそ、このような悲惨が地上の一時的なものに過ぎず、アウシュビッツでこの世の生を終えた方たちも、決して無に帰したのではなく、その魂が神によって救われ、天国あるいは来世という超感性的な世界において魂は本来の輝かしい個性を維持しているのだと、確信されてしかるべきであるにもかかわらず、そうしたものは最初から無いものとして考察されているという事実は、超感性的なものの無力化という背景なしに、どうして起りえるであろうか。神の学問的研究に一生を捧げるような能力に恵まれた真摯な善意のひとたちにとってさえも現代の学問的世界の内では聖なるものの次元が開ざされているということ、このことが、問題なのである。

<sup>429</sup> 「神はモーセに、『わたしはある。私はあるという者だ』と言われ、また『イスラエルの人々にこういうがよい。『私はある』という方がわたしをあなたたちに遣わされたのだと』」(出エジプト記 3 章 14 節参



という神の言葉をその拠り所として、存在と神とは、同一視されてきたことは、誰知らぬ者もないが、ハイデガーは、こうした存在がそのまま神であるとする存在・神論とは距離を置き、キリスト教的な神と、存在の関係の問題には、立ち入らない。アウグスティヌスやトマスなど、ハイデガーに勝るとも劣らない偉大な思索者たちが、それぞれ、その生涯を賭けて構築してきた、存在そのものとしてのキリスト教の神についての思索としての存在・神論の伝統を、存在の歴史の必然的な流れであったと捉えつつ、ハイデガーとしては、いまいちど存在についての原初的な概念に戻って、そこからキリスト教における啓示に由来する神の概念とは交じり合わない形で、存在の思索の原初をあらたに開始しようと試みているといえよう。とはいえ、存在とキリスト教的な神との関係は、ハイデガー以後の神学者たち、あるいはキリスト教の神を信じる哲学者たちにとっては、決して等閑に附してよい問題ではなかった。ハイデガーとの対話から、カトリックにおいても、プロテスタントにおいても、またトマスの存在論の研究においても、20世紀の偉大な研究の成果が生まれたことは、周知のことであろう。そしてそれは、ハイデガー自身が、あくまでもキリスト教的な神とは距離を置いて自らの存在の思索を展開しつつも、ひそかに、そうした使命を持つ人々が彼の思索への応答としての成果を生み出すことを期待していた、ということでもあったように思われる<sup>430</sup>。ただし、私たちは、ここでは、ハイデガー自身の思索の検討にとどまるために、キリ

照。)

<sup>430</sup> 山田晶によれば、ハイデガーの、トマス及びスアレスにおいて *existentia* の意味で *esse* が用いられているという指摘 (Vgl. GA 2 4, 116) や、ハイデガー自身の存在者と存在の区別 (存在論的差異) 及び形而上学批判に応答する形で、1930年代以降、トマスにおけるエッセ研究が進み、トマスが *esse* と *existentia* を区別して用いていることも明らかになったとされる。(山田晶『トマス・アクィナスの〈エッセ〉研究』創文社、1978年参照)。こうした流れの中の一人には、ハイデガーのもとで学んだイエズス会士の Johannes B. Lotz もおり、トマスに於ける存在と、ハイデガーに於ける存在を比較した研究書を著している

(Vgl. Johannes B. Lotz, .Martin Heidegger und Thomas von Aquin, Günther Neske, 1975)。同じ時期にハイデガーに学んだイエズス会士で、20世紀最大のカトリック神学者のひとりとなる Karl Rahner は、ハイデガーの影響の下で、『言葉を聴く者』(1941) (Vgl. Karl Rahner, Sämtliche Werke 4, Benzinger-Herder, 1997) を著し、神の啓示自体は、神の側からの自由な意志によって与えられるものであるから、それについて人間の側からその必然性を学的に探究できるというのではないが、神の啓示を聴きうる可能性を、啓示の受け手である人間の側の存在論的な構造の探究を通して示すことは試みられうるとし、そうした探究は、根源的には神の啓示を「聴くこと」であるところの「神学」と、神の啓示への人間の開きの可能性の探求としての「宗教哲学」との共通の基盤になりうるとした。この書物の概要については、拙論「カール・ラーナー『世界の中の精神』(1939)について」2007年上智大学神学部卒業論文の、46-53頁を参照。) プロテスタントの側では、ブルトマンとの親交および影響関係は有名であるが

(Vgl. Rudolf Bultmann Martin Heidegger Briefwechsel 1925-1975, Vittorio Klostermann, 2009.)、他にも、ハイデガーの存在論が神学に貢献しうることを指摘した Heinrich Ott, Denken und Sein Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie, Evangelischer Verlag, 1959, などがある。ハイデガーの存在論をギリシア正教の立場から検討した研究書としては、Christos Yannaras, On the absence and unknowability of God Heidegger and the Areopagite, T&T Clark International, 2005. がある。また、マリオンは、ハイデガーの影響の下で、キリスト教の神を、×印つきの Dieu で表記し、これを、「われわれの思惟には思惟し得ないものとしての神」であることを表わそうとし、さらにこの神は、もしも「思惟するとしたら愛 (アムール)」であるとした。("Penser Dieu, donc, hors la différence ontologique, hors la question de l'Être, aussi bien, au risqué de l'impensable, indispensable, mais indépassable. Quel nom, quell concept et quell signe pourtant demeurent encore praticable? Un seul doute, l'amour, ou comme on voudra dire, tel que saint Jean le propose ---- <Dieu (est) agape>(1, Jean 4,8)" (Jean-Luc Marion, Dieu sans l'être, presses Unibersitaires de France, 1991. p.73) マリオンは、こうした愛の固有性を、「みずからをを与えること」(le propre de l'amour consiste en ceci qu'il se donne) (p.73) とする一方で、「神は、存在なしに愛する」(Et Dieu aime sans l'être.)(p.195) とする。しかしもし、神が自らを与えるところの愛であるとする

スト教的な神と、存在との関係を考察することは断念し、ハイデガーにおける定冠詞付きの神と、存在との関係のみを、以下、扱うこととしたい。

さて、特にキリスト教的な背景を前提としない、一般的な意味での冠詞付きの神あるいは神々とは、どのようなものとして、ハイデガーでは、捉えられているのであろうか。私たちは、すでに述べたように、ハイデガーの存在の真理の基本構造に基づいて、彼の「神」についての記述を検討した結果、神とは、それ自体は自らを秘め隠すものとされている奥深い存在の働きの一端が、人間に対して露わとなってきたときに、その現の場に於ける存在の働きの現前が、「神」として名指されるというのが、ハイデガーにおける神と存在との関係であると考えにいたった。このように考えるならば、「神の逃げ去り」という事態が、人間における存在忘却、そしてその根底にある存在の側の人間からの隠れや拒絶を意味するとしても、常にそのようであるときにも、私たちが瞬々刻々、存在を与えられて大地の上、蒼穹のもとで存在することが許されているというこの現実は、現事実として、ありのままに肯定されうるし、奥深い存在のこの贈与は、どのような時代においても、生き生きとあり続けて

---

なら、存在なしの、愛だけのマリオンの神は、存在なしの愛を贈るということになるであろう。しかし、存在として、みずからを、すなわち存在を贈るというハイデガーの奥深い存在のほうが、その場合、より神々しいものとなるのではないか。むしろ、もしもマリオンのように、思惟することのできない神を愛と呼ぶとしたら、ハイデガーの奥深い存在こそ、すべてのものが存在することを許している可能的ものの静から力としての、愛と呼ばれるのにふさわしいものなのではないか。一方、茂牧人は、『ハイデガーと神学』において、ハイデガーの存在の思索を「隠れたる神」の伝統のなかで位置付けることができる、としている。ここでの「隠れたる神」の伝統が、どのような射程を持つのか、茂氏の見解は、それほど明瞭に示されているとは思われないが、キリスト教を信じる者が、ハイデガーの存在の思想をどのように位置付けるのか、という意味では、ひとつの回答となっていると思われる。ただし、ハイデガー自身が、その墓にも十字架ではなく星の印を附すことを望んだことを考えるならば、ハイデガー自身は、あくまでも存在の思索を、キリスト教的な神への信仰とは区別された、しかしそれにも間接的に奉仕しようとする、自らの使命と考えていたことは明らかであり、これを「隠れたる神の伝統」のもとに位置付けるのは、ハイデガーの思索の研究上の位置づけとしては、適切ではないように思われる。なお、茂氏は、キリスト教の神と存在の関係について、(神によって)「その人の存在自身が、刻々と与えられ、既に存在することを赦されている」という意味での神秘への信仰があってこそ人は今生きることができるのではないか(同書 209 頁)とし、仏語、英語、ドイツ語で、「赦し」と「贈与」との言葉のうえでの密接なつながりをも指摘しているが(同書 220 頁)、この指摘は、この書物の中で、最も美しい箇所のひとつであるように思われる。(茂牧人『ハイデガーと神学』知泉書館、2011 年参照。) ちなみに、カール・バルトは、神の隠れについて、「神の隠れは、信仰命題の内容である。われわれは既にまさに信仰の中でこそ、われわれ自身、神を直観と概念を用いて把握する能力を持っていることを否定しなければならないであろうということを語った。まさに信仰の中でこそ、したがって神認識を遂行しつつ、したがって実際に直観と概念を用いて神を把握しつつ、われわれは、神を認識し、直観と概念を用いて把握することを、われわれの性質の業ではなく、われわれ自身の能力に基づく行為としてではなく、むしろただ、神的な適意の奇蹟の業として理解することができるであろう・・・」としている。(カール・バルト『教会教義学 神論 I/1 神の認識』吉永正義訳、新教出版社、1978 年、336 頁) 隠れたる神、ということを考えるためには、その前提として、人間の有限性の自覚と、神によって人間のすべての能力も、また行為も、可能とされているのだという信仰とが、要請されるわけである。ハイデガーの存在の思索の場合は、こうした啓示に基づく信仰の前提なしに、まず、現存在の実存論的分析によって人間の有限性を明らかにし、その有限な現存在と逆対応的に、現存在をその固有の存在たらしめているものを指し示し、現存在が、存在を贈られ、存在によって投げられていることで企及することができるのであり、根源的には、存在に呼び求められ促されている存在者であるということ、存在の呼びかけへの聴従帰属によって言葉へと齎すということによって、存在を思索しようとしたものであったと言えるであろう。両者がその相違にもかかわらず、考え方の筋において類似しているのは、両者の背後に、両者に影響を与えた、パウロおよびルターの思想があるということは確かであろう。その意味で、茂氏のハイデガーに対するルターの影響についての指摘(茂牧人、前掲書、20-23 頁参照)には、耳を傾けるべきであろう。

いると捉えられうるのである。このようにしてハイデガーの存在の思索においては、存在と神とを同一視せず、むしろ存在の真理にもとづいて「神」を考えることで、真の意味において聖なるものの次元が、人間によって「神が死んだ」と叫ばれるような時代においても、なお確保されうるのであり、その際、その聖なるものの次元は、存在という、私たちと切り離せないもの、私たちになによりも近く、それでいて意識されないことが常であるという意味では、もっとも遠いものとして、ありふれた日常の只中において、存在へと身を開き、そこへと出で立つ、すなわち *Ek-sistieren* する人間にとりて、開かれるのだと考えることができよう。同時に、それぞれの時代と場所における固有の民族の神あるいは神々についても、自らを秘め隠す奥深い存在の、それぞれの現の場において人間を呼び求め促して、それにふさわしい固有性を与える働きのなかで、理解することが出来よう。すなわち、様々な時代と場所における固有の民族の神についても、奥深い存在の生き続ける働きの、人間に対する顕われの一端として、人間の側からではない、存在の呼び求める促しの側からの位置づけをもって理解することが可能となるのである<sup>431</sup>。

私たちは、上記のような見方をもとにしつつ、以下、ハイデガーにおける「最後の神」、「聖なるもの」「ギリシア的なダイモンとしての神」について、その内実を、ハイデガーのテキストの解釈を通じて、明らかにしてゆきたい。

### 第三節『哲学への寄与』における「最後の神」とはなにか

ハイデガーの『哲学への寄与』は、草稿の形ではあるが、大きく 8 つに分かれており、まず、第一に概略が述べられた後、六つの継ぎ目 (*Fuge*) が語られ、「奥深い存在 (*Seyn*) についての草稿が、ハイデガーのメモに基づく編者の判断によって、この部分は、「全体をもう一度捉える試み」(GA65,514) であるというハイデガーの位置づけへの指示に従い、この草稿全体、あるいは六つの継ぎ目の全体をもう一度、捉えなおすという内容を持つものとして、最後に位置付けられている。この六つの継ぎ目の表題は、まず、一番目が「鳴り響き」(*der Anklang*) であり、「鳴り響きは、これまで生き続ける働きをしてきたものであり、また来たるべきもののうちへと到達する・広がりをもつ」(GA65,82) ものではあるが、「拒む働きとしての奥深い存在の鳴り響き」(GA65,9) ともされて、奥深い存在は、奥深い存在の生き続ける働きそれ自体は、すでにあり、またそれこそをが来るべきものでもあるのだが、ただその了解は、これまでの歴史においては、奥深い存在のほうから拒絶されていたことが、暗示されている。二番目の「投げ渡し」(*das Zuspiel*) は、「先ず最初には、第一の始まりの投げ渡しであり、それでもって、この第一の原初が、別の原初を活動へと齎し、こうして相互の投げ渡しの活動から、跳躍の準備が生まれ育ってくる」(GA65,9) とされる。第三番目の「跳躍」とは、「奥深い存在の中への」跳躍である (GA65,9)。奥深い存在の中への跳躍は、「まず、歩みでは測り知れない広さと、呼び求める促しの呼びかけに聴従帰属

<sup>431</sup> 例えば、ハイデガーは、民族の本質について、以下のように言う。“Das Wesen des Volkes gründet in der Geschichtlichkeit der Sichgehörenden aus der Zugehörigkeit zu dem Gott”(Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd65, Vittorio Klostermann, 1994.S399)以下、この書物からの引用は (GA65,頁数) で示す。

する現・存在の根拠付けが、そのうちに浸透しなければならないところのものの秘匿とを、開けたものにする」とされる（GA65,82）。第四番目の「根拠付け」（Die Gründung）については、「奥深い存在の真理としての真理の根拠付け」のことであるとされ、それが、「現・存在」ということでもあるとされている（GA65,9）。そして、第五番目の継ぎ目は、「到来すべき者たち」であり、ハイデガーは、「現・存在における奥深く立ち入った会得（Inständigkeit）」こそが、「到来すべき者たちの存在」を「際立たせる」ものであるとしている（GA65,82）。「到来すべき者たち」とは、奥深い存在がその秘め隠された状態から、現の開けた場において、人間に対して露わとなってくるというかたちでの、先の四つの継ぎ目の統一において、存在の真理が根拠付けられる、そのような場としての現・存在の場に出で立ち、「現・存在における奥深く立ち入った会得」をなすところにその存在の本質がある存在者たちのことであると考えられるであろう。こうしたハイデガーの語った六つの継ぎ目の、最後にあたっているのが、「最後の神」であり、こうした「到来すべき者たち」とは、「最後の神」が、もしも到来するとしたなら、このような人々に対してであろう、という意味での「到来すべき者たち」であったと考えられるのであり、奥深い存在の中へと跳躍し、その呼びかけに聴従帰属し、存在の真理を根拠付ける現・存在の場に出で立つ、そのような準備を整えて期待する者たちに対して、「到来する」ことが希望されうるものが「最後の神」であると考えられるわけである。

六つの継ぎ目の最後を飾る「最後の神」という表題のもとには、「これまでとは、まったく別のもの、とりわけ、キリスト教的な神とはまったく別のもの(Der ganz Andere gegen Gewesenen, zumal gegen den christlichen)」(GA65,403)と記されていることは、よく知られているが、さてここで、最後の神とは別のものとされるこれまでの神と、キリスト教的な神とは、ハイデガーにおいて、どのように理解されているのだろうか。Coriandoの指摘に依れば、ここでの「最後の神」とはまったく別のものとされる「既に在った神」とは、「最高存在者（summum ens）としての形而上学の神」のこととされる<sup>432</sup>。（ハイデガーのこうした既在の神の捉え方が正鵠を射ているかどうかは措くとして）、ハイデガー自身が、これまでの「神」を、完全な存在者あるいは存在者のうちのひとつとして特徴付けている箇所は、確かに見受けられる<sup>433</sup>。これに対して、「最後の神」のほうは、存在者の側から理解された、最高の存在者としてではなく、私たちがすでに指摘したように、人間がそれ自体を把握することなどできない、即ち通常は人間によって把握されることを拒み、自らを秘め隠す奥深い存在のほうから、準備のできた人間に対して、しかしあくまでもその現われが人間の自由に

<sup>432</sup> Vgl. Paola-Ludovica Coriando, Zum >letzten Gott< in Heideggers >Beiträgen zur Philosophie<, (in Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Norbert Fischer, Friedrich-Ilhelm von Hermann (Hg.) .Felix Meiner, Verlag,2011, S.89-103.) S.91.

<sup>433</sup> “Zum Begriff, zur Idee Gottes gehört die Bestimmung, daß er das vollkommenste Seiende, ens perfectissimum ist.”(GA24,40). “Das Sein ist wesentlich weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott.”(H23). こうしたことの背景には、修行時代のハイデガーが、特に詳しく研究したと思われる中世の哲学者が、神を ens として扱うスコトゥスであったことも、影響しているのではないかと、と思われる。ハイデガーのスコトゥス研究については、本論の序論の注 17,18 を参照。

はならぬものとして通りすぎる<sup>434</sup>もの、あるいは目配せを送るようなものとして理解されるべき、まったく「別なもの」<sup>435</sup>とされているのだと考えられる。

次に、「最後の神」の「最後」とは、何を意味するのかを、考えてみたい。ハイデガーは、「最後のものとは、もっとも遠くまで先駆けることを必要とするものであるだけではなくて、もっとも遠くまで先駆けることそれ自体であって、中断ではないのであって、取り戻されるのが、もっとも遠大であるために、もっとも困難であるところのもっとも深い原初である」(GA65,405)としている。またハイデガーは、最後の神を、「終わりではなくて、私たちの歴史の測り知れないほどの可能性の別の原初」(GA65,411)であり、それはもともと、「原初の、もっとも原初的なもの、」であったにもかかわらず、「長いこと取り去られていた」ものの(GA65,416)であるとし、また『呼び求める促し』(1941・42)と題した草稿では、「もっとも古く、もっとも原初的な神である」(GA71,229)ともしている。これまでの考察をもとに、こうしたハイデガーの言葉を解釈するならば、以下になるだろう。すなわち、もっともはるかな原初においては、奥深い存在の生き続ける働きは、ピュシスとして理解されていたのだが、その本質はすぐに、おそらくは人間の認識に潜む頹落傾向のゆえに、形而上学の歴史の中で人間に対して覆い隠されてしまっているが、この原初を、再び、はるかな存在の思索の道程の先の将来において取りもどそうとすること、こうしたことが、「もっとも遠くまで先駆けること」である。そして、このような存在の思索によって、原初において見て取られていたものを、とりもどし、形而上学の歴史とは別の原初として、人間に対して奥深い存在の生き続ける働きが露わとなるように準備することによって、その準備が整った将来において、人間に対して、その「通りすがりの静けさ」といった仕方で、顕わになって来るであろうと期待されるものが、「最後の神」であるということになるだろう。

さて、ハイデガーにおいては、このように奥深い存在の真理に基づいて露わとなってくる最後の神は、すべての人間に対して、等しく顕わになりうると考えているのかといえ、そうではない。人間に神が現前するのは、存在の真理の次元において、すなわち、人間が、存在の真理の開けた明るみのうちへと出で立つ限りにおいてであると考えられているのである。存在の真理の開けた明るみのうちに立つ者のことを、ハイデガーは、第 6 番目の表題

---

<sup>434</sup> “Die Verweigerung ist der höchste Adel der Schenkung und der Grundzug des Sichverbergens, dessen Offenbarkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Seyns ausmacht. So allein wird das Seyn die Befremdung selbst, die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes.”(GA65,406)

<sup>435</sup> Crownfield は、「まったく別の」というフレーズが、1920 年代から 30 年代のキリスト教神学において、特に、初期のカール・バルトやキルケゴールの宗教思想における神の位置を特徴付けるのに用いられていたことを指摘している。(Cf. David Crownfield, *The Last God, in Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, Indiana University Press, 2001, (P213-228), p.218. ちなみに、カール・バルトは、『教会教義学』の神論 (I/1 神の認識、吉永正義訳、新教出版社、1978 年) において、「神は、神を通して、ただ神を通してだけ、認識され給う。神の啓示はただ単に、神認識に対する神ご自身の用意であるばかりでなく、また神認識に対する人間の用意でもある。したがって神の啓示こそが神の認識可能性である」(同書 327 頁)としている。この場合の神を、奥深い存在に、神の啓示を、奥深い存在の呼び求める促しに置き換えるなら、確かに、あくまでの存在者からではなく、存在の呼び求める促しへの聴従帰属によって、存在が現存在に対して露わとなってくると考えるハイデガーの存在の真理の基本構造と、バルトの神認識に対する理解とは、重なり合う部分があるように思われる。すなわち構造において両者とも形而上学的な神理解あるいは存在理解とは「別」な、共通する方向性をもつのである。

でもあった、「到来すべき者たち（die Zu-künftigen）」と呼ぶ。ハイデガーは、「最後の神の到来すべき者たち（die Zukünftigen des letzten Gottes）」（GA65,399）といったように2格において「最後の神」と「到来すべき者たち」をつなぐが、私たちはこれを、最後の神が、彼らに対して、到来すべきであるところの、そうした者たちという意味で、主格的に捉える。山本英輔も指摘するように<sup>436</sup>、「到来すべき者たち」とは、「存在や神の目配せが彼らに到来し、それを受け取る者たちのこと<sup>437</sup>」であり、こうした者たちは、「根拠付けられた現・存在において控えめさという心情をもって存在へと奥深く立ち入る者たち」（GA65,401）であるとされる。このような、現の開けた明るみの中で、存在の呼び求める促しに聴従帰属し、その存在の真理を言葉へと齎すようなあり方をもった到来すべき者たちに対して露わとなって来るのが、「最後の神」だと考えられているのである。ハイデガーは、こうした複数形での「到来すべき者たち」のうち、「もっとも到来的な者」が「ヘルダーリン」であると見ている（GA65,401）。このことは、ヘルダーリンの詩のなかに、もっとも究極的な意味での最後の神の本質が露わにされているということを意味していると解してよいであろう<sup>438</sup>。これについては、次章において、見てみることにしたい。

<sup>436</sup> 山本英輔『ハイデガー『哲学への寄与』研究』法政大学出版局 2009 年参照。

<sup>437</sup> 同上、228 頁参照。

<sup>438</sup> すでに私たちが第一部でパウロ解釈およびアウグスティヌス解釈に即して見たように、初期フライブルク期のハイデガーは、現象学的な探求においては、神そのものが何であるのかではなく、神と関わる人間の事実的な生のあり方の「いかに」を露わにすることを課題としていた。そして実際、Figal も指摘するように、現象学的な探求においては、方法的に、神そのものが何であるのかを露わにすることは、不可能なのであった。Figal は、ハイデガーが、それを、ヘルダーリンという詩人の言葉を媒介することによって、宗教現象がそれへと関わっているところのその何かについても記述することができるようになったのだと解釈している（Vgl. Günter Figal, *Zu Heidegger Antworten und Fragen*, Vittorio Klostermann, 2009, S.126-133）。また Coriando は、「最後の神」という名のもとでの神への問いは、「ハイデガーの意味では、単に、神的なものの思索のための形式的告示として成立している」のであり、現象学的な探究の範囲内での神への問いのみが、ここで問題とされているのだと指摘している（Vgl. Paola-Ludovica Coriando, *Zum >letzten Gott< in Heideggers >Beiträgen zur Philosophie<*, (in *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Norbert Fischer, Friedrich-Wilhelm von Hermann (Hg.) .Felix Meiner, Verlag, 2011, S.89-103.) S.90. 確かに、ここでは、初期フライブルク期と比べて、より明確な形で、ハイデガーにおける奥深い存在と神と現存在の3者のあいだの関係が思索されているとはいえ、どちらにおいても、ハイデガーの存在の思索にとって、中心的であるのは、神と人間との関係という現象そのものの内容意味、関係意味、遂行意味、の統一としての形式的告示であって、その一方の項であり、人間にとっては本来、把握しきれないもの、自由になるものではないところの神がどのようなものであるのかは、現象学に基づく存在の思索においては、明らかにされえないし、また何か言い述べられることはそもそも正しいことではない、といえよう。神々を超える聖なるものをはるかに見上げつつ、そこから発出してくる神について語ることができるのは、神々と人とのあいだに半神として立つ、詩人の使命なのだというのが、後期ハイデガーにおける神と人間との関係についてのひとつの結論であるといえるであろう。

## 第十一章 『ヒューマニズム書簡』における「聖なるもの」と、ヘルダーリン解釈

ハイデガーは、『ヒューマニズム書簡<sup>439</sup>』において、「存在の真理に基づいて初めて聖なるものの本質が思索されうる。聖なるものの本質に基づいて初めて神性の本質が思索されうる。神性の本質の光の中で初めて《神》という語で何が名指されるべきであるのかが、思索されうるし、また言われうる<sup>440</sup>」(H43)としていた。

本章では、この言葉の意味するものを、これまでの考察を踏まえつつ、またハイデガーのヘルダーリン解釈等を参照しつつ、考えてみることにしたい。まず、第一節で「存在の真理に基づいて初めて聖なるものの本質が思索されうる」とはどのような意味なのかを考察し、第二節で「聖なるものの本質に基づいて初めて神性の本質が思索されうる」とはどのような意味かを考察し、第三節で「神性の本質の光の中で初めて《神》という語で何が名指されるべきであるのかが、思索されうるし、また言われうる」とはどのような意味なのか、考えてみたい。

### 第一節 「存在の真理に基づいて初めて聖なるものの本質が思索されうる」とはどのような意味か

ここでは、「聖なるもの」が、「存在の真理に基づいてはじめて思索されうる」とされている。さて、ここでの「聖なるもの (Das Heilige)」の本質とは、何を意味するのか。また「聖なるもの」は、「存在」とどういう関係にあるのか。

ハイデガーは、1943年に書かれた『形而上学とは何か』への「あとがき」において、「思索者は存在を発語する。詩人は聖なるものを名指す。(Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.)」(GA9,312)とし、「聖なるもの」を名指すのは、「詩人」の役割りであるとしている。また、存在との関係については、『原初について』(1941年)において、「聖なるもの」と「奥深い存在」とは、「同じもの (das Selbe) を名指しているが、しかし、同じものを名指してはいない」(GA70,157)としている。

---

439 『ヒューマニズム書簡』は、バリのジャン・ボーフレから受け取った書簡への返信として、1946年秋に書かれた書簡をもとに、第二次世界大戦中及び戦後の沈黙を破ってハイデガーが公的世界に対して自らの存在の思索の境涯を語ったものであり、1947年に『「ヒューマニズム」について——バリのジャン・ボーフレに宛てた書簡——』と題して、スイスの فرانケ書店から『プラトンの真理論』の後半に併載という形で公表された。その後、1949年にドイツのフランクフルト・アム・マインのヴィットリオ・クロスターマン書店から、『ヒューマニズムについて』という標題のもとで、単行本として刊行された。さらに、同書店より1967年、に刊行されたハイデガーの論文集『道標』のなかに、『「ヒューマニズム」についての書簡』という標題のもとで収録された。この『道標』は、現在、同書店から刊行中のハイデガー全集の第9巻として、1976年に刊行されている。「この全集版には、ハイデッガー自身が手許に所蔵して愛用した自著の《手沢本ないし自家用本》の諸版にみずから書き込んだ《欄外注記》の数々が、生前のハイデッガーの意向に従って脚注として添えられ」ている。(マルティン・ハイデッガー『「ヒューマニズム」について』 渡邊二郎訳 ちくま学芸文庫 1997年における渡邊二郎の解題的総注 149—154頁参照)。本論文では、これらのうち全集版と同一内容の単行本版 Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 10., ergänzte Auflage 2000. をテキストとして用いる。

440 Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort 《Gott》 nennen soll.(H43)

また、本書簡においては、既に見たように「言葉は存在の家」であり、「詩人たち」は「思索者たち」とともに、「この住まいの番人」であるとされている（H5）。このことから、ハイデガーは、広い意味では、詩人も思索者も、「奥深い存在」の呼び求める促しに聴従帰属し、それを言葉へと齎すという役割を果すものと考えており、「聖なるもの」は、その本質において見れば「奥深い存在」の、詩人によって名指されうる側面として、「奥深い存在」と「同じもの」でありつつ「同じものではない」と言われているのではないかと思われる。

さて、では本書簡における「聖なるもの」とは、どのようなものなのか。本書簡の他の箇所において参照を指示されている<sup>441</sup>詩人ヘルダーリン<sup>442</sup>の『あたかも祭りの日に・・・』についてのハイデガーの講演<sup>443</sup>（1939、1940）および『帰郷』についてのハイデガーの講演<sup>444</sup>（1943）では、ともにそれぞれの文脈の中で「聖なるもの」という言葉が用いられている。そこで、これらを参照しつつ、そこでの「聖なるもの」がどのような意味を持つ言葉であるのかを、探ってみることにしたい<sup>445</sup>。

## 一 『あたかも祭りの日の・・・』解釈における「聖なるもの」

---

<sup>441</sup> H29 参照。

<sup>442</sup> ハイデガーにおける詩人と思索者との区別、思索と詩作との区別と共通性については、慎重な検討が必要であろうと思われる。本書簡のなかで、『回想』という詩のなかで言葉へと到来している世界史的なヘルダーリンの思索はゲーテの単なる世界市民精神よりもより原初的でありしたがってより将来的である（H31）（傍点は論者）とされている。また 1946 年の『アナクシマンドロスの言葉』のなかでは、ハイデガーは「存在の思索は、詩作の根源的な仕方である」（HW 3 2 8）としていると同時に「あらゆる詩作は・・・その根底においては思索である」とも述べている（HW 3 2 9）。このように、思索のいとなみと詩作のいとなみとは、奥深い存在を言葉へと齎すいとなみとして、互いに分かち難く結びついているとも考えられる。（この問題については渡邊二郎『ハイデガーの存在思想』勁草書房 1994 年 308－309 頁も参照）

<sup>443</sup> H27 参照。また、Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann. 1996. s.49－77 参照。訳出にあたっては、訳語の選定に関して、理想社版および、柿原篤彌『ハイデガーとの対話』尚学社 1991 年 所収の「ハイデガーのヘルダーリン解釈」の訳語（363-387 頁参照）を参考にさせていただいた。記して、感謝申し上げる。ちなみに、『あたかも祭りの日の・・・』における Geist を、柿原は論文中で「霊気」と訳しており、理想社訳では「精神」となっているが、それらを参考にしつつ、ここでは論者は「霊」と訳した。

<sup>444</sup> Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann. 1996. s.9－31 参照。以下、この書物からの引用は、（EM 頁数）によって示す。

<sup>445</sup> ハイデガー自身の存在の思索の枠組みを記した『哲学への寄与』においては「最後の神」という言葉は用いられているが、「聖なるもの」という言葉は用いられていない。「聖なるもの」という言葉が、ハイデガー自身の存在の思索の言葉においては、何を意味するのかということについては、『原初について』のなかで、Das Heilig und das Seyn についての項で Beide nennen das Selbe und doch nicht das Selbe. (GA70, 157) と述べられていることから、奥深い存在と「同じもの」であり、しかしながら「同じものではない」と理解されなくてはならない。これについては、ハイデガーが思索者と詩人の役割をどのように見ているのかという問題とも併せて、さらにその意味を考察する必要がある。詩人と思索者との共通点と相違点については、すでに渡邊二郎『ハイデッガーの存在思想』のなかに余人の追隨を許さない優れた分析が存在しているので、これを参照のこと。ちなみに渡邊二郎は、「我々は・・・ハイデッガー自身は彼の存在の思索を、いわゆる詩作や思索に分極しない以前の、根源的な《思索的詩作》・・・、融合統一的な《思索的詩作》の中に設定して考えている、と判断する」としている（同書 320 頁）。また、「思索と詩作の根源には、同じエレメントとして、存在をあらわしめ見守り、かつそれを言葉の中に確保するという二つの事柄が含まれているのである」と指摘している（同書 321 頁）。（『ハイデッガーの存在思想』勁草書房 1994 年 308-322 頁）。



『あたかも祭りの日の・・・』は、ハイデガーの解説に拠れば、「1800年に生まれた」詩であり、編者のヘリングラートが、「原稿に基づいて形づくり 1910年に発表した」ものである（EH 51）。そこでヘルダーリンは、夜通し続いた雷雨のあとの晴れた朝、農夫が畑を見に行くように、詩人たちは好天の下に立ち、遍在しつつ抱いて育む自然に包まれるとうたい、さらに「しかし今や夜が明ける！・・・聖なるものが私の言葉とならねばならぬ」と語る。そして、詩人たちにふさわしいのは、「神の雷雨のただ中に、頭を曝して立ち、父の光を、それそのものを、手ずから掴み、そして歌にくるんで民に天の賜物を頒つことである」と詩人の使命をうたうのである（EH 49-50）。

この『あたかも祭りの日の・・・』という詩における「聖なるもの」は、「神々をこえて」おり、「神々とは別の」「力のある（mächtige）」「自然」のことを名指す言葉とされる（EH 59）。なぜ神々ではなくて「自然」が「聖なるもの」なのか。それは、自然が、「もろもろの時代よりも古く、神々に優って」いるからである（EH 59）。ここで「聖なるもの」の「聖性」は、「既成の神から借りた性質」では「断じてない」（EH 59）。「聖なるもの」は、「神格的から聖なるものなのではなくて、神格的なものは、みずからの仕方において《聖なるもの》であるからこそ、神格的なのである。」（EH 59）そうしてこうした「聖なるものが、自然の本質」なのであった（EH 59）。

この「聖なるもの」すなわち「自然」は、「遍在するものとして、すべてを創るものとして、すべてを霊で満たす<sup>446</sup>」（EH 60）ものである。こうした「自然」は、それ自体が「霊（der Geist）」であるがゆえにのみ、「それ自体が《霊で満たすこと》（die Begeisterung）」でありうるとされる（EH 60）。

ハイデガーは、この詩の一節「そして私たちのために微笑みつつ畑を耕すもの／<sup>しもべ</sup>僕の姿で、彼らは知られている、その彼ら／すべてをいのち在らしめるもの、神々の諸力は<sup>447</sup>」（EH 65）を解釈しつつ、ここではなるほど「神々の諸力」について言われているが、「この諸力は、それによって神々がその為すところを可能にし、神々自身であるもの」であり、「諸力は神々から発するのではなくて、これらの諸力のちからで、神々は存在しているのであり、この諸力、すなわちすべてを《いのち在らしめる》ものが、神々をも、その《いのち》のうちに保っているのである」とする（EH 65）。また、ここで「畑」とは「人間が、それに基づいて、またそこから生きるすべてのものを意味している」とし、「聖なるものの祝福」は、「かつて《微笑みつつ》あらゆるところに現前していた」のだが、人間はそれを殆ど感じはせず、この「神々しく美しい自然から与えられたもの」を「自分たちの必要を満たすためだけの具体的なもの」として捉え、「利用し」そのようにして「遍在するもの」を「<sup>しもべ</sup>僕の姿へと突き落とした」のだが、それでも自然は「微笑みつつ」「原初的なもののうち任せたありさま（Gelassenheit）において」「あらゆる結果の積み重なりを許し」「人間たちが聖なるものを見誤るにまかせていた」とする（EH 65）。

<sup>446</sup> “Die Natur be-geistert alles als die allgegenwärtige, alleerschaffende” .(EH 60)

<sup>447</sup> “Und die uns lächelnd den Aker gebauet, / In Knechtgestalt, sie sind bekannt, die / Die Alleebendigen, die Kräfte der Götter” . (EH 65)

また、ハイデガーはこのような「聖なるもの」は、「到来するものとして静かに現在して」おり、「《確固たる掟》の無傷の直接性においてすべてのものを共に保持している」のであり、「対象として表象されたり、把握されたり」は「しない」ともする。またそれは「神々をも人間をも超えた、《諸々の時代よりも古い》ものであり」、「切実なる愛情のこもった性質それ自体 (die Innigkeit<sup>448</sup> selbst)」すなわち「永遠の心 (das ewige Herz)」であるとしている。(EH67)

こうした記述からも明らかなように、ここでの「聖なるもの」としての「自然」は現代的な意味での自然ではなく、古代ギリシアにおいて Φύσις として捉えられていたものの響きを宿している「自然」である。ハイデガーは、Φύσις とは、「現れ出て、開花すること (das Hervorgehen und Aufgehen)」であり、「自らを開くこと」、「現われ出ると同時にその由来へと帰り行き、その由来の内に自らを閉ざすこと」「そのつどの現前しているものにその現前を与えているもの」を意味するとする (EH56)。しかしながら、こうした現前した Φύσις としての自然は、まだ存在者の側から見た存在、すなわち存在者の「存在者性」としての「存在」にすぎないと、この時期のハイデガーは、『省察』に記していた (GA66, 299)。よって、ここで Seyn と同じものとして歌われている「聖なるもの」は、そうした Φύσις 的な自然の anwesen をも可能化しているものとしての自らを秘め隠しつつ生き続ける働きをしている Φύσις であり、詩人はそれをこそ、ここで「自然」の本質として名指しているのだと考えるべきであろう。こうした意味での「自然」が、遍在している霊でもあり、あらゆるものを霊によって活気付けるような力のあるもの、すべてをいのち在らしめる神々の諸力がそこから発するところの源泉として観て取られ歌われているのであった。

さて、こうした「聖なるもの」としての自然は、ハイデガーの存在の思索における「奥深い存在」と同じものを、詩人の観点から歌ったものであると考えられることは既に見た。そうであるならば、ここでの聖なるものに由来する神々の「力」は、すでに考察した存在の「可能的なものの静かな力」もそうであったように、万物の生への意欲の根源としての力への意志ではなく、そうしたものの現れをも可能化している、それ自体は隠れることを好むところの「静かな」力、人間たちに僕<sup>しもべ</sup>の如くに利用されてもそれを「微笑みつつ」許容し、ただいのちを与え、許す切なる愛情のこもった「心」としての力であると解しえるであろう。

またハイデガーは、「遍在する自然は魅惑し、また恍惚とさせる (Die allgegenwärtige Natur berückt und entrückt)」(EH54) とする。この berücken, entrücken という動詞は、『哲学への寄与』のなかで、それぞれ空間性と時間性に結び付けて語られていたことにわたしたちは注意せねばならない。渡邊二郎が指摘するように<sup>449</sup>、「この両者の結合から」

<sup>448</sup>Innigkeit について、ハイデガーは、1934/35 年冬学期のヘルダーリン講義の中で、以下のように述べ、それは、「純粋に発現するものの諸力の敵対性のかの根源的な統一」であり、「純粋に発現するこの奥深い存在に属している秘密である (Die Innigkeit ist jene ursprüngliche Einheit der Feindseligkeit der Mächte des Reintensprungenen. Sie ist das zu diesem Seyn gehörige Geheimnis.)」(GA39,250) としている。

<sup>449</sup> 渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」「哲学への寄与試論集」研究覚え書き』理想社 2008 年 273-291 頁参照。

「生き生きと働く根源一体的な時間—空間」も成立してくるとされているのであり、ここでの自然は、根源的な時空間を開くものとして、「遍在している (allgegenwärtigen)」と言われていると考えてよいであろう。

さらにハイデガーは、「自然は現実的なものをすべてその本質特徴へと接合する」のであり、「万物の根本諸特徴は、《霊》が現実的なものにおいて現われかつ霊的なものが霊的なものにおいて反映しながら、展開する」とも言う。そして「そのためには不死なるものたちと死すべきものたちが出会い、そして両者がそれぞれの仕方現実的なものに対して態度をとらなければならない」とし、「自然が、一切に先んじて、そのうちで不死なるものと死すべきものとあらゆる物が出会う開かれた場所を与えるときにのみ、あらゆる個々の現実的なものは あらゆる関わりの中に在ることが可能なのである」(EH61)と解説している。「聖なるもの」のこのような働きは、奥深い存在のうちの、或る一側面、すなわちすべてのものに生命の展開と活動のための時空間を与え出合いを可能化するといったピュシス的な側面を特に名指したものと考えられる。

## 二 『帰郷』の解釈と「聖なるもの」

ここで歌われているのは、詩人の帰郷である。とはいっても、これは単に詩人が空間的な意味でその生まれ故郷の地へと帰るといふ詩だというのではない。そうではなくて、「詩人は、根源への近さへと到ることによって、故郷に帰るのである」(EH25)。つまり、ここでの故郷とは、根源への近さなのである。そしてこの詩はハイデガーの解釈によれば、帰郷についての詩なのではなく、この詩自体が「帰郷そのもの」なのであり、その帰郷は、「この詩の言葉が鐘としてドイツ人の言語の中で鳴り響いている限りは、なおも生起しているところの帰郷」(EH25)であるとされるのである。さて、ここで詩人が「故郷」と名指したものは、本書簡の言葉でいうならば「存在への近さ」のこととされる(H29)。その「存在の近さ」は、『帰郷』の詩では「存在忘却の経験」に基づいて歌われているのであり(H29-30)、存在忘却とは自らの根源である故郷から離れた状態のことであり、存在の近さへと帰ることが、帰郷ということなのである。そしてその根源から挨拶を贈ってくるものが、「聖なるもの」とも呼ばれるものなのである<sup>450</sup>。

さて、『帰郷』のなかでの「聖なるもの」は、いかなるものか。それは詩人にとって、「根源的に癒すもの」であるところの「清澄」(die Heitere)を指して言われ、また「至高のもの」とも「同じもの」であるとされる。(EH18)。それは、「照り輝く明るみそのもの」であり、「あらゆる時空間に初めて開けた局面を与える」ところの、「純粋な、開き明るくする

---

<sup>450</sup> この詩の1943年における解釈の内では、ハイデガーは「故郷の最も固有なもの」を、「ドイツ的なもの」のこととしていたし、それは第一義的には戦後も変わらないヘルダーリンに即した解釈である。ただ本書簡においては、ヘルダーリン解釈のなかでのこうした「ドイツ的なもの」としての、「歴史的な住むことの故郷」は、ドイツ民族にのみ固有のこととして理解されるべきではなく、それぞれの民族のその世界史の中での運命的な帰属性に基づいて言われていると理解されるべきであるとし、「故郷」とは「存在への近さ」のことである(H30)として、この言葉により普遍的な意味づけを与えている。

もの」であり、「すべてのものを静穏と健やかさのうちに保ち、所有する」もの、「明る」く、「崇高」で、「喜ばしい」ものである（EH 18）。そして、「天使たち」あるいは「神々」は、この「清澄から贈られる挨拶を伝える晴朗ならしめる者たち」であり、「清澄」からの挨拶を伝えることが神々の本質であるとされる（EH20）。

この詩の中には、「悲歌」であるにもかかわらず、不思議な明るさと喜ばしさがたたえられている。それは、まさしく、この詩の言葉のうちに宿る「聖なるもの」そのものの輝きと明るさの放射であろう。こうした明るさは、詩人ヘルダーリンが、その詩の言葉それ自体の中に「聖なるもの」を到来せしめていることから来るものと考えられる。詩人は、その詩の言葉のうちに聖なるものの到来の場を開き、いわば言葉によって建てた神殿の内に聖なるものを到来せしめるのであり、それが「聖なるものを名指す」ということなのである。「聖なるもの」を名指すこと、それがどのようなことであるのかを、この詩自体が、雄弁に物語っているといえるであろう。ヘルダーリンがそのようなことを為しえる詩人であるからこそ、ハイデガーはヘルダーリン解釈を遂行することで、「聖なるもの」として名指されているところの「奥深い存在」の真理を通常の思索には為しえない仕方において露わにしようと確信したのであろう<sup>451</sup>。

さて、では、こうした「聖なるもの」の本質が、「存在の真理に基づいてはじめて思索される」というのは、どういうことか。これを次に考えなくてはならない。

「存在の真理」については、私たちは、すでに本稿第一部でその意味するものについて考察してきた。ここでの「存在」とは、存在者の側から見られた存在ではなく、そうした存在者の存在を在らしめている奥深い存在のことであり、それが奥深い存在の呼び求める促しへの聴従帰属によって、現存在の、実存すなわち存在へと身を開きそこへと出で立つあり方のうちで言葉へと到来し露わとなってくること、それが「存在の真理」という言葉の意味することがらであった。

では、「存在の真理のもとづいてはじめて・・・」というのは、どういうことか。

ハイデガーは、1942年夏学期のヘルダーリンの『イスター』についての講義の最終注記のなかで、ヘルダーリンの詩作の「自我への隔絶」について言及し、「ドイツの詩人で」「これほどの己の自我への隔絶に到達した人はかつてない」（GA 53,203）とする。つまり、

---

<sup>451</sup> ハイデガーは、すでに若い日からヘルダーリンの詩に心を寄せていた。（中央公論社版の「存在と時間」の渡邊二郎による年譜によれば、21歳の年以降に「ヘルダーリンに接し、地震に遭ったような感動を味わう」との記述がある。中公クラシックス『ハイデッガー 存在と時間』Ⅲ 所収の年譜 312 頁参照）しかしながら、自身の存在への問いの道の上でヘルダーリンの解釈を遂行するのは、中期以降である。まず、1935年の『芸術作品の根源』において芸術作品が、存在の真理をその作品の中へと置き入れるものであり、芸術作品の根源は存在の真理にこそあることを明らかにし、それと前後してヘルダーリン解釈を集中的に展開し始めるのである。まず1934年冬学期には『ゲルマーニエン』と『ライン』を講義し、1936年には「ヘルダーリンと詩作の本質」を講演し1939年には『あたかも祭りの日のように・・・』について講演し、1941年冬学期には『追想』を、1942年夏学期には『イスター』を、講義し、1943年には『帰郷』についての講演をしている。ハイデガーが次にヘルダーリンを主題として講演するのは、1959年、70歳の折の『ヘルダーリンの大地と天空』という講演である。奥深い存在の側からの呼び求める促しに聴従帰属し、その存在の真理を言葉へともたすという後期思想の成立に際して、詩人ヘルダーリンの詩作のありかたと、その詩において確かにそこに露わとなっている聖なるものの輝きが、ハイデガーに与えた影響は、測り知れないほど大きいものと思われる。

ヘルダーリンは、自らの自我への固執から離れて、聖なるものの挨拶を伝える神々の呼びかけてくる声に耳を傾けることで、「それ自身において詩作されるべきものとして本質的に在るところのものから発して、純粹に詩作して」いるのであり、「人間の〈主観性〉にその根拠を持つのではないところの諸関連を詩作」(GA53,203)しているとハイデガーは見ているのである。こうしたヘルダーリンの詩作の在り方は、本稿第二部で見てきたような奥深い存在の呼び求める促しに聴従帰属し、奥深い存在の側からの語りを、脱自的に存在へと身を開きそこへと出で立つあり方によって開けた明るみの場において受取り、言葉へと齎すという存在の真理の基本構造を踏まえてはじめて、ありのままに理解されうるようなあり方であるということ、これが「存在の真理にもとづいてはじめて・・・」という言葉の意味することであろう。

そしてこれは裏から考えるなら、存在の真理にもとづかないところでは、聖なるものの本質は、ほんとうには思索されえないということでもある。「聖なるもの」を「聖なるもの」として受取るということが、近代の主観性の形而上学の流れの中では、もはや可能ではないことも、同時に示唆されているといえるだろう。「われわれ今日の人間」は、「形而上学的に、またしたがって歴史的に主観性のなかに埋没している」がゆえに、「この詩作の言葉に対し正しく聞く耳を傾け得ない」のである(GA53,203)。

「聖なるもの」は、近代における西洋の形而上学あるいは哲学の流れの中においては、人間が人間の主観を外の世界に投影してみているのにすぎないもの、主観性の産物として探究されるだけであり、「自然」もまた単なる偶然的で無目的な、ただ自然科学的にのみ解明可能な因果関係の連鎖の全体にすぎないものと見做され、自然を「聖なるもの」として捉えることなどは単なる詩的表現にすぎないとされることが必至となっていたものと考えられる。こうした当時の思想的な状況においては、「聖なるもの」そのものについて、ヘルダーリンが感受していたような内容を語ることのできる次元は、ほとんど閉鎖されてしまっていたと考えられる<sup>452</sup>。それゆえに本書簡においてもハイデガーは、こうした状況を「故郷喪失<sup>453</sup>」あるいは「存在忘却」(H31)と呼び、「無傷の健全なもの(das Heil)の次元が閉鎖されていること」が現代の際立った特徴であり、「おそらくそれが唯一の災い(das einzige Unheil)」であるとしているのであった(H44)。

こうした状況に対して、ハイデガーの存在の思索は、人間の主観的な活動さえも可能化し

<sup>452</sup> マールブルグでハイデガーと重なる時期に教授として教鞭をとっていたルドルフ・オットーの『聖なるもの』は、こうした当時の状況、とりわけ人間の側にある「絶対依存の感情」から神を捉えることに反対し、「聖なるもの」それ自体の理性によって合理化できない存在の経験を特徴づけようとしたものとみていいだろう。Rudolf Otto, Das Heilige, Verlag C・H・Beck, 2004..

<sup>453</sup> ハイデガーは、1944/45年冬学期講義『哲学入門—思索と詩作—』のなかで、「神々は人間たちによって作り出されるということが、ニーチェの一つの本質的な思想」として(GA50,107)、この「神々ならびにあらゆる事物は創出の人間の《産物》である」というニーチェの思想は、西洋の人間の本質の歴史を語り出している」のであり、「彼の思索が歴史的に置きいれられている根本経験ならびに根本気分をわれわれに示唆してくれる」とする(GA50,114)。この根本経験とは「神喪失性」とそれに伴う世界根拠の喪失としての「世界喪失性」であり、これに共鳴する根本気分とは、「神もなく世界もなければ、自分がそこへと属するところ、つまり、自分がそれに聞き従い、自分がそこから呼びかけられて必要とされ得るところは、人間にはもはやない」という「故郷喪失性」という根本気分であるとされている(GA50,115-116)。(上記については創文社版の「ハイデッガー全集第50巻」秋富克哉 他訳 2000年を参照)。

ているものの境域を言葉において開き、そうすることで初めて万物を生命在らしめ、相互に出会いうる基盤を与え、人間が思索しまた詩作することを可能化している「奥深い存在」あるいは「聖なるもの」の働きを言い表す言葉が真に正しく聴き取られるようにと準備するものであると考えられる。実際、「奥深い存在」あるいは「聖なるもの」の働きは、人間が、周囲の存在者に没入して生きている態度をいったん停止し、そこから一步身をひいて、虚心坦懐にみずからの置かれている非力な立場、その現事実性を見つめるならば、誰しも承認せざるを得ないものとして見えてくることからである。ハイデガーの言う「存在の真理」とは、そうした、現存在を含む存在者の存在を可能化し、支えているものとしての存在を、人間に与えられた脱自的な性質によって、開けた明るみの中に立ち、そこにおいて顕わになってくる真理として見て取ることを指している。人間の主観の自然への投影ではなく、人間がそうした主観性を働かせることを可能化している基盤として、人間に隠れてはいるが最も近くで人間が人間であることを支え、またあらゆるものがそれとして存在することを可能化し、支えている静かな力が、人間に対して露わとなることが、存在の真理であろう。そしてこの、「存在の真理」にもとづいてはじめて、「奥深い存在」あるいは「聖なるもの」の本質の次元が私たちに開かれてくるのであり、それについての思索も可能となるのだといえるだろう

454。

## 第二節 「聖なるものの本質に基づいて初めて神性(Gottheit)の本質が思索されうる」とはどういう意味か

さて、では、「聖なるもの」の本質にもとづいて初めて「神性(Gottheit)」の本質が思索されうる、ということは、何を意味しているのであろうか。

ヘルダーリンが詠うような意味での、すなわちピュシスとしての「聖なるもの」こそが、そのうちで神あるいは神々が生き生きとある天空、神界とも称すべきものを可能化している静かな力そのものであり、そこから神あるいは神々は発出し、その挨拶、すなわち「聖なるもの」の本質を人間に伝えるものとしての神々の性質が思索されうるのだ、ということが言

---

454 「存在の真理にもとづいてはじめて・・・」というのは、裏返して言うなら存在の真理にもとづかないところでは、主観性の形而上学にもとづいて神が語られているということである。そこでは、ギリシアの神々は、人間の生み出した観念にすぎず、せいぜい自然の諸性質を擬人化して表現したものとか、過去の偉大な人間を神格化しているだけなのであり、「神」あるいは「神々」が「自然や人間を創った」という表象さえも人間のものを造る行為からの類推にすぎないというように、すべては人間中心に人間にとって慣れ親しむことのできるものから「神」という言葉の意味が与えられているとハイデガーは考えているのであろう。そうした人間の主観的な表象を拒否することで神を表現しようとする否定神学さえも、慣れ親しんだ何らかの表象を否定してゆくことを通じて神を表現するときには、慣れ親しんだものに基づいて表現しているといえる。これに対して、もし神が真に神として名指されるべきであるならば、人間の主観の投影による神理解が克服されて、真に人間にとって、おそるべきものであり、人間の理解も価値付けもすべてを超えているものが現実に人間に顕現してくることができることが、承認されねばならない。そうした事態を考えることができるためには、人間の本質が、存在へと身を開き - そこへと出で立つあり方に存するということが承認され、人間のなかに、そうした人間の主観によらぬ真に聖なるものの領域、人間にとって、理解も説明もできない、神霊の働きが現実に人間に触れてくる領域がありうるということが承認され、またその経験を言葉へともたらすことができることが承認され、そうした真に聖なるものの経験を語るための次元まずもって開かれているのでなければならない。

われているのだと解しうることに関しては、問題はないであろう。とはいえ、この「聖なるもの」は、先に見た『哲学への寄与』草稿における、「最後の神」とどのような関係にあるのかを、確認したうえで、「聖なるもの」本質に基づいて初めて思索されうるという神性の本質とは、いかなるものかについても、考察しておかなくてはならない。

#### 一「聖なるもの」の本質からはじめて神性の本質が思索されうるとい言葉と、『哲学への寄与』における「最後の神」との関係はどのようにになっているのか

本書簡の発表当時にも、またその後も、生前には全く語られてはいなかったものの、ハイデガーが「最後の神(der letzte Got)」について、彼の草稿『哲学への寄与』において語っていたことは、今日では、誰知らぬもののないことであろう。とすれば、本書簡のこの発言の中でも、ハイデガーが、そうした意味での神の本質が、「聖なるもの」の本質にもとづいてこそ思索されるのだという見通しを語っていたと解することができるだろう。

既に見たように、1936年から1938年に記された『哲学への寄与』には、「最後の神」の章があり、その冒頭には「これまでに存在した神とはまったく別の、とりわけキリスト教の神とはまったく別の神」(GA 65,403)と記されている。この最後の神は、「呼び求める促し自体ではないが、しかし現において根拠づける者がそれへと聴従帰属するものとしての呼び求める促しを必要としている」(GA 65,409)とも言われ、また「奥深い存在」も、この神自身ではないが、「《神》の出現のために要求されるもの」であるとされていた(GA 65,240)。『哲学への寄与』では盛んに、「神々しさの出現」を意味する *Götterung* という言葉が用いられていたが、「聖なるもの」という言葉は、使用されてはいない<sup>455</sup>。しかし、ヘルダーリンについては、「ヘルダーリン解釈のための思索の準備がなされねばならない」(GA 65,422)と記され、まだ「ヘルダーリンは最も将来的な者である」(GA 65,401)ともされており、ちょうどこの前後から、ハイデガーは自身の哲学の講義や講演のなかで、ヘルダーリンを主題的に取上げ始めてもいるのである。

続いて1938年から1939年に記された『省察』では、「神々」の章が設けられ、ここでの「神々」は、「今までの形而上学的な詩作や思索の意味での至高者としては考えられておらず」「奥深い存在の必要性に帰属している」(GA 66,231)とされている。そこでは、ハイデガーは、「神を喪失していることが、人間に帰属しているのではなくて、神々自身の最高の損失が存在しているのだということを人間が予感することを学んだときにはじめて、人間は省察の道に至るのであり、その省察の道は、人間に、どのように奥深い存在に基づいて、神

---

<sup>455</sup> この時期のハイデガーの神についての思索には、ヘルダーリンよりもむしろシェリングの影響のほうが大きいように思われる。シェリングとの関連については、渡邊二郎「シェリングとハイデッガー——存在と神——」(平成10年度科学研究費補助金 基礎研究(C)(2)研究成果報告書『近現代ドイツ哲学における人間観の研究』 私家版 1-16頁参照)シェリングが、精神と自然との根源に同じ絶対者の働きを見る同一哲学を構想していたことは、周知のことである。ちなみにハイデガーは、『あたかも祭りの日の・・・』の解釈のうちで、「この詩で呼ばれている《自然》を、同じ頃、ヘルダーリンの友人シェリングが考えた「同一性」の意味における「精神」と「同一的」に定めようとするならば、それもまた誤解であろう」として(EH 56)シェリングの同一哲学に言及している。

の領域への再到達として神々しさの出現だけが生起するのかわを示すのである」(GA 66,239)とし、また「奥深い存在の真理から神々と神々の領域が発出する」(GA 66,235)と記している。そして、「最後の神」については別の箇所において「最高の原初は閉ざされており、したがって、最も深い没落がはじまる。この没落の中で、最後の神が復活する(erstehen)」(GA 66,253)としている。

次に1941年の『原初について』では、「もろもろの原初(神々)、移行(最後の神)と記され、「新たな神々を探し、当てにし、期待することは形而上学の終わりへの逆戻りに過ぎない」とされ、「最後の神」については「奥深い存在の本質の呼び求める促しのためだけにあり、人間のことを気にかけない」ものであると注記している(GA 70, 65)。その一方で先に見たように、「聖なるものと奥深い存在」は、「同じものを名指しているのであるが、しかし同じものを名指してはいない」とし、それらは、「別の原初の名前」であるともいう(GA 70,157)。

そして、1941年から1942年に記された『呼び求める促し』においては、「詩作と思索」は、「奥深い存在の真理の基礎づけ」として、すなわち「創立としての基礎づけ」としてあるのだとされている(GA 71,321)。その一方で両者を対比して、「詩作は聖なるものの近さを形成する言葉のうちで(im bildenden Wort)の故郷的なもの(das Heimische)の伝達」であり、「詩作は神々の居場所となるようにと人間存在の歴史を設立すること」であるとし、これに対して「思索は奥深い存在の接合の表象のない言葉の中で(im bildlosen Wort)無気味なもの(das Unheimische)へと向かって別れ行くこと」(GA 71,330)としている。また最後の神については別の項において、「最も古く、もっとも原初的」な神であり(GA 71,229)、また「第一に原初的な最高の神」(GA 71,239)であるとされている。

こうしたハイデガーの歩みをたどるとき、本書簡での発言は、まさに彼自身の、神についての思索のそうであるよりほかなかった道筋を表現したものであるように思われてくるのである。つまり、原初的なピュシスとしての存在概念を中心とした存在の真理に基づいて初めてヘルダーリンの詩作の本質を正しく理解しうるのであり、存在の思索はヘルダーリン解釈の準備となるものであるという洞察があり、そしてさらに、ハイデガー自身の希求していた「最後の神」というこれまでとは違った神の出現についても、それを単独で存在の思索が言い述べることは断念されてゆき、最終的にはヘルダーリンが名指す「聖なるもの」のその本質に基づいて始めて神性の本質というものを思索しえるのであり、さらにはその神性の本質の光の中で初めて神という語で何が名指されるべきなのかが、思索されうるし、言われうのだと本書簡の時点においては考えられるようになったのであり、この発言からは、そのようなハイデガーの神と呼ばれるべきものと、奥深い存在との関係の探究の道筋をうかがうことができるように思われるのである<sup>456</sup>。

## 二「聖なるもの」の挨拶を伝えるものとしての神々の神性の本質とはなにか

<sup>456</sup> ただし、この見方が正しいかどうかの厳密な検証には、現時点では未出版の草稿も含めた、さらなる文献の調査が必要とされるであろう。それは、今後の課題としたい。



私たちはまた、本書簡とほぼ同年に書かれたと思われるハイデガーの、1946年の「何のための詩人か」という講演から、神々の神性という意味での神性の本質への示唆を得たい。そこでは、ヘルダーリンの詩句に即しながら、「そのうちでのみ神々が神々であるところの天空」が「神々の神性 *Gotttheit*」であり、「この天空の境域、そのうちで神性自体がなお生き生きとあり続けるところのもの」が、「聖なるもの *das Heilige*」であると語られている<sup>457</sup> (HW272)。

ここで神性と訳した *Gotttheit* は、「そのうちでのみ神々が神々であるところの天空」であるから、*christenheit* がキリスト教界と訳されうるように、神界とでも訳することが可能なもの、神々がそこにおいて生き生きとある領域を指すと思われる。そして、そのような領域が「聖なるもの」のうちで、それ自体生き生きと在り続けるとされている。つまり、「聖なるもの」のほうで、神々が神々でありうる領域を可能ならしめている、より根源の力であり基盤なのである。

本書簡でも、「聖なるもの」は、「ただようやくに神性の本質空間」であり、「その神性はそれ自体ようやくに神々とそして神のための次元を与えるだけである」のだが、そのようにもとになる「聖なるもの」は「前もって長い準備のうちで存在が自ら自身を伐り拓いて明るくし終え、存在が存在の真理のうちで経験されるときにのみ輝き出る」のだとされていた(H 30-31)。このようにまず、神々の神性の本質に先立つものとして「聖なるもの」の本質が、存在の真理に基づいて思索され、それがどういったものであるかが明らかになったそのあとで、今度はそれに基づいてのみ「聖なるもの」をその本質空間としており、そのうちで生き生きとある神性の本質が思索され「うる」とされているわけである。ここで「うる」と訳したのは *sein+zu* 不定詞であり、これには、可能性だけでなく、必然性という意味もある。おそらくは、神性の本質は可能的にも、また必然的にも聖なるものの本質に基づいて思索されるものである、という意味が込められているのであろう。一般には、まず神という存在があり、その神の性質のひとつとして「聖性」というものが挙げられるという考えの方向も、あり得るように見えるが、よく考えてみるなら、何らかの性質を持たない「神」といったものを人間がそれ自体として思索することは不可能であるから、必然的に、実は神性の本質というものが、神に先立って、何らかの形で考えられているはずなのである。そこでまず、その神性の本質は、どこから考えられるべきなのか、が問われるべきなのであり、これに対してハイデガーは、神性の本質は、聖なるものの境域のうちに生き生きと在り続けるということに基づいて理解されるべきであり、「聖なるもの」のほうから、そのうちで生き生きとあるものとしての神性の本質が思索されるという順序があるべき順序だと主張しているのである<sup>458</sup>。

---

<sup>457</sup> Der Äther jedoch , worin die Götter allein Götter sind, ist ihre *Gotttheit*. Das Element dieses Äthers , das, worin selbst die *Gotttheit* west, ist das *Heilige*.(HW272)

<sup>458</sup> ちなみに、かつて、ハイデガーは、「神を、その本質性それ自身において把握しようと試みること、これが中世の神秘主義の特性」であり、そこでは「存在者の存在をひとつの存在者へと作り変え、その存在者の存在論的な根拠、可能性、本質を本来的に現実的なものとする」とし、「エックハルトが〈神〉とい

ではこの場合の、「聖なるもの」の本質に基づいて思索されうる神々の神性の本質の内実とは、なんだろうか。

再び、『あたかも祭りの日の・・・』および『帰郷』において歌われている「聖なるもの」と「神々」との関係に即しつつ、「聖なるもの」の本質に基づいて考えるなら、神々の本質とは、「至高のもの」であり神々を超えた、神々よりも根源的なものである「清澄」、すなわち「聖なるもの」から贈られる「挨拶を伝える」(EH20)ということに存するといえるであろう。すなわち、わたしたち人間に対して詩人を介して伝えられる「聖なるもの」から発する働きの一側面が、神性の本質と呼ばれるべきものであると考えられるであろう。

「聖なるもの」の働きは、すべてのものを在らしめ、すべてを与えるものでありつつ、人間に利用され、僕のごとくに扱われるとしてもそれを許容しているもの、明るい光に満ち溢れた晴朗さであり、決して人間の主観の産物ではなく、人間の主観の成立さえも可能化しているものであるばかりか、そもそも人間が人間としてこの地上に住むということをそのための時空をも開いて可能化し支えている、それ自体は決して対象化されえない、自然の本質としての「切実なる愛情のこもった性質それ自体」であることをわたしたちは見た。そうした聖なるものの生き生きとした働き的一端が、わたしたちに対して現前してくるとき、それをわたしたちが神々の「神性の本質」と理解するということになるのではないだろうか。よって、「神性の本質」は、人間に対して現前してくる聖なるものの働き的一端なのであり、それゆえ「神性の本質」は、「聖なるもの」の本質にもとづいてはじめて思索されうる、またされるべきものと考えられるのではないだろうか。

### 第三節 「神性の本質の光の中で初めて《神》という語で何が名指されるべきであるのか、思索されうるし、また言われうる」とはどういう意味なのか

さて、ここでの「神性の本質の光の中で」とは、どういうことか。また本書簡での「《神》という語」で名指されるべきものと「聖なるもの」とは、いかなる関係にあると考えればよいのであろうか。

わたしたちはここで、ことさらに「神性の本質の光の中で初めて」と言われていることの意味を探るために、1936年に講演された『ヘルダーリンと詩の本質』を参照したい。そこ

---

うときには神性のことを思念している、すなわち deus ではなくて deitas を、ens ではなくて essentia を、自然本性ではなくて自然本性を超えたものを、すなわち本質であるものを思念していたのであり」「神は、神自身にとっては自らの否定であり、最も普遍的な本質として、あらゆる可能的なもののうちの最も純粋でいまだ未規定的な可能性、すなわち純粋な無」「あらゆる被造物の概念に対する無、あらゆる規定された可能的なものと現実的なものに対する無」として考えられていたと指摘している。(GA24, 127-128) ここでのハイデガーも、神性ではなく厳密な意味での神そのものを名指すということは、人間の概念からすれば純粋な無というほかない純粋な可能性を名指すということであると考えているのではないだろうか。

では、「神々は、神々自身がわたしたちに語りかけ、わたしたちを神々の要求のもとに立たせるときにのみ言葉へと到来することができる」といわれる。そして「神々を名指すその言葉は、いつもこのような要求への応答なのである。この応答は、そのつど運命への責任から発している。神々がわたしたちの現存在を言葉へと齎すことによって、わたしたちははじめて神々を承諾するのか拒むのかについての決定の領域へと入り込む」(EH40)とされている。この言葉からうかがえるのは、「《神》という語で何が名指されるべきなのか」といったことは、人間の側が単独で決定できることではないとハイデガーが考えているらしいことである。つまり、まず神々のほうからの語りかけがあってはじめて、それに対しての応答として「神々を名指す」ことが可能となるのであり、「神々を名指す」ということは、神々からの人間への語りかけが生じてこない限りは、生起しえないものと考えられるのであった。

しかもそこでは、ヘルダーリンの詩『パンと葡萄酒』の一節が引用される。それは「なるほど神々は生きている／しかし頭上高く別の世界で。／終わりなく神々はそこで活動し、殆ど気にかけないように見える／わたしたちが生きているのかどうかを、そうして天のものたちはわたしたちをととても大切に労わっているのだ／というのも弱い器はいつも神々を受入れることは出来ないから／ただ時折人間は、神的な充満に耐えるだけなのだ」(EH48)と歌っており、神々は終わりなく今も働いてはいるものの、弱い器である人間に常に語りかけるわけではないことを示唆する。

また、『あたかも、祭りの日に・・・』においては、「聖なるものが言葉を贈り、そしてこの言葉のうちに自ら到来する。その言葉は、聖なるものの呼び求める促しである。ヘルダーリンの詩は今や原初的な呼びかけであり、すなわち到来するもの自身によって呼ばれて、この到来するものを、そしてそれのみを聖なるものとして発語する」(EH76-77)とする。ここでは神々ではなくて「聖なるもの」が呼びかけてくる主体であるが、人間に関わってくる「聖なるもの」の働きの一端を神々と呼ぶと考えるならば、ここでも同じように、人間の側が聖なるものの働き、あるいは聖なるものの働きの人間に対する現前であるところの神々についてそれを言葉へと齎すためには、まず呼びかけられることが必要であると言われていることがわかる。

こうしたことをもとに本書簡での言葉を考えてみるなら、「神性の本質の光の中ではじめて」というときの「神性の本質の光」とは、聖なるものから、あるいはその聖なるものの言葉を伝達する神々からの人間への呼びかけ、語り掛け、あるいは要求といったものを意味し、「神性の本質の光の中ではじめて」とは、人間の側の一方的な努力によっては決して神を名指すということは生起し得ず、暗闇に光が射してくるように、聖なるものの境域から言葉が到来することによって、人間は、神という言葉で何が名指されるべきなのかを、初めて思索し得るし言い得るのだということが、言われているのだと推定されるのである。

次にあらためて考えてみなくてはならないのは、「聖なるもの」と「神」という語で名指されるべきものとの関係である。

ヘルダーリンの『あたかも祭りの日の・・・』では、「聖なるもの」は「諸々の時代よりも古く」「神々をこえて」いる「自然」のこととされ、また神々の諸力も、その源は「聖な

るもの」にこそ由来しているとされていることは、既に見た<sup>459</sup>。また神性の本質については、そうした「聖なるもの」の与える本質空間のうちで生き生きとあり、聖なるものからの挨拶を人間に伝えるということであると考えられることも既に見た。これは、存在の思索の言葉で言うなら、存在へと身を開き、そこへと出で立つあり方をした人間に対して、開けた明るみの場において、奥深い存在の一側面でもある聖なるものからの働きかけが現前してきたときに、それが神あるいは神々として感受されるという事態とも表現できるであろう。そしてこうした神の臨在に際しては、わたしたちはそれに応じて、その名を呼ぶことが許されるのではないかと考えられる。

しかし一方、『帰郷』では、この「聖なるもの」の中に住む至高者のことが語られており、そこでは、「聖なるものの明るさのうちに住んでいるかの高き存在者」を名指し、「言葉の中に現出せしめる」には、詩人には、「聖なる名称が欠けている」(EH27)とされているのである。そして、「歌う者の《魂》は、なるほどその明るさをちらりと見ているのだが、至高者自身を見ているのではない」(EH27)とされ、「聖なるものはなるほど、現われている」が、その聖なるものの中に住むと考えられる「神」は「遠くにとどまっている」(EH27)と言われているのである。もしもわたしたちが、「神」という語で何を名指すべきかを考えるなら、この詩人にさえも直接には現われてこないところの、聖なるものの内にすむ至高者についても、考慮せずにはいられないのである。

ここでの、至高者としての「神」と「聖なるもの」の関係はどうなっているのか。「聖なるもの」は、神々よりもより根源的であるとしても、さらにそれとは別の意味での「至高者」としての神というものが考えられていて、「聖なるもの」の中に住むいまだ名指されざる不在の神が、本当の意味での神であり、これまでの歴史において神および神々として名指されていたものは、人間に対して現前してきた聖なるものの働きの一端ではあっても、ここで言われている《神》とは異なるものなのか。それとも「聖なるもの」からの挨拶を伝える「神々」も、「聖なるもの」の中に住むとされる名指されざる至高者としての「神」も、ともに人間を超えた聖なるものの領域においてある存在者であり、ひとつの神であると捉えてよいのか。

このことについての理解を形成するために、詩人がすでに名指してきた神について考えてみよう。ヘルダーリンの詩では、アポロンやゼウスといったギリシアの神の名、またキリストの名が呼ばれている<sup>460</sup>。それらは、人間に対して現前し、聖なるものの働きの一端を伝えた存在者として、ヘルダーリンによって名指されていたとあってよいであろう。しかし一方で、それらの神々あるいは神を遣わすものとしての至高者については名指されていない。これは、神を名指すことが神の側、聖なるものの側からの働きかけによってしか可能でないことを考慮するなら、ギリシアの神々をもキリストをも生みだし、人間に遣わすような神が、歴史の中で、人間に対して顕現してきたことはない、ということでもある。そうした聖なる

459 本章第一節参照

460 「一者」の詩を参照。(『ヘルダーリン詩集』川村二郎訳 岩波文庫 2002年174-180頁) この詩について、『あたかも祭りの日の・・・』の解釈の中で、ハイデガーが「その讃歌はまさしく、キリスト者の神はまさに一者ではないといわんとするのである」(EH74)と指摘しているよ。そこでのヘルダーリンは、キリストを生んだ父は、ギリシアの神々を父と同じ父であると「私は知っている」とうたっている。

もののうちに住む至高者としての神、すなわちギリシアにはその固有の風土と固有の言語とを与え、そこでギリシアの神々の名が呼ばれることを可能化していたピュシス的な静かな力、そしてまたユダヤにもその固有の風土と言語とを与えてその地においてキリストの名を人々が初めて呼ぶことを可能化したその静かな力、ドイツにも固有の風土と言語とを与えてそこにおける固有の出会いと生を可能化し、ゲルマン人の神の名がそこで呼ばれることを可能化した静かな力、そうした遍在する静かな力そのものが、おそらく、ヘルダーリン解釈の中で、「聖なるものの明るさのうちに住んでいるかの存在者」としての、「名が欠けている」とされる「神」なのであろう。

存在の思索によって準備されて聖なるものの次元が開かれるならば、最終的には、「聖なるもの」としてわたしたちに感受されるもののうちに住む至高者としての神の語りかけを、わたしたちは聞く準備が整うこととなり、いつの日にか、その名が現われることがあるのかもしれない。そしてそれが、もしかしたら、ハイデガーが『哲学への寄与』において「最後の神」としていた、「これまでに存在した神とはまったく別の、とりわけキリスト教の神とはまったく別の神」(GA65,403)であるのかもしれない。

以上のようなことから、ここでは、「聖なるもの」と「神」の関係については、「聖なるもの」の働きが人間に現前してきたときに開けた明るみにおいて、人間に「神」あるいは「神々」と感受される存在者と、決してそうした形では人間に顕現してこないが、「聖なるもの」を詩人が名指すことのうちで、かろうじて「聖なるものの明るさのうちに住んでいるかの高き存在者」として予感される「神」について、わたしたちは、「聖なるもの」に基づいて考えることが許されており、それらは、ともに、「聖なるもの」を中心とした統一的なもの、いわば三位一体的なものとしての神と呼びうると、結論付けておきたい。

とはいえ本書簡では、ハイデガーの存在の真理についての思索それ自体は、まだ、「有神論でも無神論でもない」(H44)とされていることも忘れではない。神についての、そうした決定は、思索自体の領分ではないからである。それは、詩人に伝えられる、「聖なるもの」の側からの挨拶によって、その挨拶を伝える神々の神性の光のもとで初めて、なされるものである。思索者は、ただひたすら、存在の真理の領域においてそうした聖なるものを思索しうる領域を確保するべく準備することを目指すのである。そのうえで初めて聖なるものの本質に基づいて、それを人間へと伝えてくる神性の本質も思索されうるのであり、その神性の光の中で初めてほんとうに神と呼ばれるべきものが何であるのかが思索され、また言われ得るようになるのだと、ここでは言われているのであった。人間の主観に拠らない、聖なるものの側からの働きかけによって与えられる光なしに、人間だけの思索で、神という名についてのいかなる決定もなされるわけではない。また、そうしたリアルな、人間ならざる霊からの働きかけが現に開けた明るみの場において人間に受取られるのではないのならば、たとえひとが「これが神である」と言ったとしても、人間の意識の中での作り物としての非本来的な神の像、非本来的な神の名、とならざるを得ないともいえる。よって、本書簡の他の箇所においても、ハイデガーは、「聖なるもの」は、「前もって、長い準備の中で存在自体が明るくされおえて、その真理において経験されたときにのみ姿を現す」とし、またその「聖

なるもの」が「神性の本質領域」であり、その「本質領域自体がまた神々と神のための次元を与える」のだと述べているのであった<sup>461</sup>。(H30-31)

---

<sup>461</sup> ハイデガーは、1966年に行われた『シュピーゲル対談』において、「かろうじてただ神のようなものだけがわれわれを救うことができるのです。すなわち、思惟において詩作において、この神の出現のための、あるいは没落期における神の不在のための一種の心構えを準備するという可能性です・・・われわれは、その神を思惟で呼び寄せることはできません。われわれはせいぜい期待の心構えを呼びさますことができるだけです・・・心構えの備えをするということが、最初の助けでしょう。世界が、それがあるところのものであり、それがあのようにあるのは、決して人間によってではありません。しかしまた、人間なしにでもありません。」としている。このことは、本書簡での以上のような見通しを、さらに後年に到るまでハイデガーが保持していたことを示すものと考ええる。(マルティン・ハイデッガー『形而上学入門 付・シュピーゲル対談』川原栄峰訳 平凡社ライブラリー1995年 389-391頁参照)

## 第十二章 『ヒューマニズム書簡』におけるダイモーンとしての神と根源的倫理

本章では、『ヒューマニズム書簡』におけるダイモーンとしてのギリシア的な神とはどういったものかを、明らかにするとともに、こうしたダイモーンとしての神と、こうした神との関連において考えられているハイデガーの根源的倫理の内実について、考察することとしたい。さて、本書簡においても、すでに繰返し指摘してきたように、「存在」と、存在が露わになること（非秘匿性）としての「存在の真理」、そして存在がそれに対して露わとなるところの「現存在」（人間）のあいだの接合構造が繰返し思索され、語りだされている。そして、存在が露わとなって来る真理の場が、開けた明るみ（Lichtung）とも呼ばれ、その存在の真理の開けた明るみへと、出で-立つことが、実-存（Ek-sistenz）<sup>462</sup>と呼ばれ、そこに人間の本質<sup>463</sup>があるとされている。ハイデガー自身も認めるように、このように「存在の真理に基づいて人間の本質が考えられている」ところでは、そのような本質を持つ人間は、「いかに」生きるべきか、を言い述べてくれる「拘束力を持つ指示への要求」すなわちハイデガーの存在論に基づく倫理学への要求が、「目ざめてこざるを得ない」（H45）。

ハイデガーは、この要求に彼なりに応えるかたちで、ヘラクレイトスの格言、ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. を示し、「その格言からエートス<sup>464</sup>の本質が直接的に明るみに出る」とし（H46）、さらに「このヘラクレイトスの格言」と、「合致する」ヘラクレイトスについてのひとつの逸話を引用している。それは、ヘラクレイトスに会いにきた見知らぬ訪問者たちが、ヘラクレイトスがパン焼きかまどのそばで体を温めているのを見て近づくのを躊躇していると、ヘラクレイトスが、勇気を出して入ってくるようにと促し、「というのも、ここにも神々は現存しているのだから<sup>465</sup>」と言った、という内容の報告である。それについてハイデガーは短い解釈を示した後、ἦθος ἀνθρώπων δαίμων という格言に立ち戻り、その意味は、「（慣れ親しんだ）居場所は、人間にとって、神（慣れ親しんで - いらないもの）の現存の働きのための開けた局面」である、ということだとする<sup>466</sup>（H48）。そして、「もしも ἦθος という語の根本的な意義にしたがって、倫理学という名称が、人間の居場所をよく考えることを言うのだとするなら、そのときには、存在へと身を開きそこへと出で立つものとしての人間の元初的な境域として存在の真理を思索するところのそうした思索は、それ自身におい

<sup>462</sup> „Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins.“ Martin Heidegger *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 10. „ergänzte Auflage 2000“, S.18 以下、この書物からの引用は 括弧内に略号のHと頁数を併記して示すことにする。

„Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins geworfen, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine.“ (H22)

<sup>463</sup> Das Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz. Auf diese kommt es wesentlich, das heißt vom Sein selber her, an, insofern das Sein den Menschen als den ek-sistierenden zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins in diese selbst ereignet. (H37)

<sup>464</sup> ここでの Ethos は、ドイツ語で書かれており、ドイツ語でのエートスは、各文化に独自の習慣の形成態、倫理感、道徳性、などを意味する。（小学館『独和大辞典』第二版コンパクト版 2000年 719頁参照。）

<sup>465</sup> εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς… (H47)

<sup>466</sup> Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenheit des Gottes (des Un-geheuren). (H48)

て既に根源的な倫理学である」(H48)と言う。そして「人間が、存在の真理へと入り込むべく、存在へと身を開き - そこへと出で立つありかたをしつつ、存在に帰属している限りにおいてのみ、存在自体から、人間にとって法や規則とならねばならないような指示の割り当てが到来することができる」(H52-53)とするのである。

本章では、ヘラクレイトス断片におけるギリシア的な神の、存在の真理の基本構造の中でその位置付けを明確にするとともに、ギリシア的な神と存在を結びつけるピュシス概念<sup>467</sup>に注目しつつ、根源的倫理の内実を説明することを目指す<sup>468</sup>。

私たちは、まず、ハイデガーによるヘラクレイトスの断片 (ἡθος ἀνθρώπων δαίμων) 及び逸話の解釈の意味を説明する (第一節)。そのうえで、ハイデガーの言う根源的な倫理とは、どのようなものかを考察すると共に、そのような根源的倫理に従った生き方の範例としてソフォクレス『アンティゴネー』についてのハイデガーの解釈を参照する (第二節)。そして最後に、ハイデガーの示唆する根源的倫理が、現代において持ちうる意味について、若干の指摘を試みることにしたい (第三節)。

## 第一節 本書簡におけるヘラクレイトスの格言と逸話および、そこでの「神<sup>469</sup>」とは

467 本書簡中でも、ハイデガーは、“Die φύσις aber dachten sie (=ソクラテス以前の哲学者たちは) in einer Tiefe und Weite, die alle spätere »Physik« nie mehr zu erreichen vermochte.”(H46) として、古代のピュシス概念の深さと広さに言及している。

468 ハイデガーの存在の真理の構造の先行研究としては、渡邊二郎『ハイデッガーの存在思想』新装第二版、勁草書房、1994年、などがある。また、ハイデガーのピュシス概念については、渡邊二郎が前掲書においてすでに「ハイデッガーは、フォアソクラティケルのピュシスの概念を尊び、ヘルダーリンの自然観を称揚するが、ハイデッガーの存在は、いわば、こうした一切存在者の生成する根源としての、異教的な自然にちかひのである」(同書 199 頁)と指摘していた。また、「聖なるもの」を「万物に遍在している自然であり、根源であり、故郷」であるとし、「この聖なる根源は、常に己を離れ忘却してこそ、真に己へと還帰するという法則性をもつ」として、根源的な存在の法則性にも言及している(同書 382 頁)。さらに、ピュシス概念は、的場哲朗「自然をめぐる—ハイデッガーの自然論—」(『ハイデッガーを学ぶ人のために』大橋良介編、世界思想社、1994年、186・207頁所収)においてもすでに概観されている。また、岡田紀子は、根源的倫理学を人間の居場所として捉え、これを、「共同存在として共に生きること」および環境の問題をも視野に入れつつすでに論じている(岡田紀子『ハイデッガーと倫理学』知泉書館 2007 年参照)。さらに、ハイデッガーの倫理についての先行研究としては、レヴィナスとハイデッガーに於ける「住むこと」を考察した浅野幸「居住の倫理と存在論」(神戸海星女子学院大学研究紀要第 33 号 1994 年所収)という優れた論考がある。ここでは、こうした先行研究の成果を踏まえつつ、存在の真理の基本構造、聖なるものとしてのピュシス概念とギリシア的な神、人間の居場所といった概念を、『ヒューマニズム書簡』及び諸講義におけるハイデッガーの示唆をもとに出来る限りハイデッガー自身の見ていたと思われるかたちで結びつけて理解し、人間の居場所を、自己も他者も大地も、あらゆる存在者に存在を贈り、その存在することを支え、自らは隠れるものとしてのピュシスとしての存在が、人間に対して露わとなって来る存在の真理の場と捉え、そこに根源的な倫理の場を見、そこに出で立つことを人間の本質であり、それが可能である者として存在せしめられているところに、人間の尊厳を見ようとするものである。他者、民族、共同体といった問題も、すべては上記の意味での根源的な倫理の場に人間が出で立つことを根本として、いかに関わるべきかを考察することが可能なのではないかとわたしたちは考えている。

469 「神」という言葉は、単数・複数合わせて、『ヒューマニズム書簡』では、34 回ほど、使用されている。「神」という言葉は、表記から見ると、定冠詞付きの「神」あるいは「神々」という表記 (der Gott, die Götter) と、無冠詞の「神」、また ein Engel oder Gott という形ではあるが不定冠詞付きの表記 (H23) という 3 つの仕方で用いられており、ハイデッガーは、このうちの無冠詞の Gott については、渡邊二郎も指摘するように、キリスト教の神を指す言葉として、一貫してギリシア的な神とは区別して用いていると考



何か

## 一 ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. (断片 1 1 9) についてのハイデガーの解釈

ハイデガーは、まず、この断片についての「一般的」な翻訳<sup>470</sup>、「みずからの固有な性格は、人間にとって、みずからの守護霊である<sup>471</sup>」は、「近代的に考えているが、ギリシア的に考えていない」(H46) とする<sup>472</sup>。ギリシア的に考えるならば、この格言は、「人間は、

---

えられる。こうした定冠詞なしの、キリスト教の「神」が、「《存在》——それは、神 (Gott) ではないし、また、なんらかの世界根拠 (ein Weltgrund) でもない」(H23) とハイデガーがいうときの「神」である。『創世記』に基づく造物主としての神概念、あるいは『福音書』に基づく歴史的なイエスと神との関係といった、哲学とは区別されるべき聖書の啓示に由来するキリスト教的概念がその内に含まれている神の概念については、ハイデガーは、彼の存在の思索における「存在」とは、単純に同一視すべきでないことを、本書簡において主張していると解される。しかし、それとは別に、ギリシア的な神概念を含む定冠詞付きの神あるいは神々の語については、これを、存在の働き、特に存在のピュシス的な働きの人間に対しての顕現、すなわち存在の真理の経験の名指すひとつの仕方として、本書簡では無冠詞の神とは区別して用いられていると考えられる。

<sup>470</sup> この「一般的」な翻訳とは、ディールスとクランツによるものであるとされる。(ちくま学芸文庫版『ヒューマニズム』について) 1997 年の渡邊二郎の個別的訳注 300 頁参照。また、H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde を定本とした、ちくま学芸文庫版『初期ギリシア自然哲学者断片集①』日下部吉信 編訳 2000 年 343 頁も参照。ちなみに、ここでは、「性格はその人にとりダイモン (運命) である (とヘラクレイトスはいった)。」と訳されている。今回、原書を参照することができなかったが、岩波書店の同書の訳書においては、原注として、ここでの「守護霊」は、「運命」を意味するとの指摘があることが挙げられている。ちくま学芸文庫版の、「ダイモン (運命)」という訳も、この原注を反映したものと考えられる。ただハイデガーは、1943 年夏学期および 1944 年夏学期のヘラクレイトス講義の際に、ディールス・クランツだけでなく、Bruno Snell の訳をも参照しており、後者の翻訳のドイツ語原文が断片 119 においてどのようなものであるのか、原書を参照することができておらず、確認できていない。もし両者に差異がなければ、ここでの「一般的に」は、当時流通しており講義でも参照された二つのドイツ語訳をさすとも考えられる。

<sup>471</sup> Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon.(H46)

<sup>472</sup> この「みずからの固有な性格は、人間にとって、みずからの守護霊である」という翻訳は、人間の主体的な倫理的努力と、運命に対する自己の責任への自覚を促すものとしてのこの格言の解釈を背景としているといえよう。これは、確かに近代人にとって、わかりやすく、納得のゆくものである。しかし、ハイデガーは、ギリシア語のエートスの意味は、それに尽きるのではないと見ている。先取りするというなら、人間のみずからの固有な性格というものの根底に、人間に、そうした人間の固有性をも支える存在そのものを贈り、さらに、人間の、その与えられた固有性の展開への企投をも可能化しているものの次元が見て取られているのであり、そのような存在の真理の次元が、実は私たちにとっての「居場所」としてのエートスだというのが、ハイデガーの見るところなのである。ちなみに、岩田靖夫によれば、「ダイモン」とは、「神と人間の中間に位置する、超自然的能力をもつ霊」であり、「人間にはそれぞれにダイモンが付いていて、生涯にわたりその禍福を司る、とギリシア人たちは考えていた」とされる。また、岩田は、ヘラクレイトスの格言を、以下のように解釈している。「ヘラクレイトスの断片 119 《ダイモンとは人の性格である》は、運命に対する人間の倫理的自己責任を強調することにより、この運命論的思考を超克しようとする思

人間であるかぎり、神の近くに住む」ということを言っているのであり (H46)、翻訳すれば、「人間にとっての（慣れ親しんだ）居場所は、神（慣れ親しんで—いないもの）の現存の働きのための開けた局面である」(H48) となるのだ、と言う。以下、私たちは、この断片を構成する言葉の意味を順次、探ってゆくこととしたい。

#### a. エートス (ἡθος) の意味とは何か

ハイデガーは、ギリシア的には、「エートス (ἡθος)」は、「居場所、住む場所<sup>473</sup>」を意味し、「そのうちで人間が住むところの開けた領域」を名指しているとする (H46) <sup>474</sup>。

ハイデガーは人間のこの「居場所」あるいは「開けた局面」が、「人間の本質へと到来し、そうして到来しつつ人間の近くに留まるものを、見えるようにさせる」(H46) とする。つまり、この場合の開けた場所とは、そこに「おいて」、それまでは見えなかったもの、隠れていたものが現われてきて、見えるようになる場、ということになる。そしてそこが、人間の「居場所」なのである<sup>475</sup>。「人間の居場所は、そこへと人間が、みずからの本質において属しているところのものの到来を含み、保存する」のであり、この「人間の本質へと到来」するもの、しかも人間が「みずからの本質において属しているもの」が、「δαίμων すなわち神 (der Gott)」なのであった (H46)。そのため、ハイデガーは、「人間は、人間が人間であるかぎり、神の近くに住む」(H46) というのが、この格言が語っていることなのだ、とするのである。

私たちは次に、ここでの「ダイモーン」が何を意味するのか、それは「存在」とどういう関係にあるのかを、見てみなくてはならない。

#### b. ここでのダイモーン (δαίμων) とは何か

ハイデガーは、エートス (ἡθος) を、「(慣れ親しんだ) 居場所」der (geheure) Aufenthalt と訳すのと対比的に、ダイモーン (δαίμων) を、「神 (慣れ親しんで - いけないもの)」der Gott (das Un-geheuren) と訳している (H48)。そして人間にとっては、前者が、後者の「現存の働き (Anwesenung<sup>476</sup>) のための開けた局面」だとする (H48)。さて、こ

---

想である。プラトンも『国家』(617E1) では、『ダイモンが人を選ぶのではなく、人がダイモンを選ぶのだ』と言って、人間の自己責任を強調している。(プラトン『パイドン』岩波文庫 2001 年 岩田靖夫訳における、岩田靖夫の訳注 190 頁参照)。ハイデガーがここで念頭においている「近代的」解釈も、こうした解釈の仕方のことを指すと思われる。

<sup>473</sup> ἡθος bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. (H46)

<sup>474</sup> 確かに、このギリシア語のエートスという言葉は、人間について使用されたときに、「そのひとの性質、性格」、という意味 (his disposition, character) をもつだけでなく、もともとは、「慣れ親しんだ場所」(an accustomed place) といった意味を持っている (cf. An Intermideate Greek-English Lexicon founded upon the seventh edition of Lidell and Scott's Greek-English Lexicon Oxford p.349 )

<sup>475</sup> ここには、ハイデガーの存在の真理の基本構造が見て取られ得るように思われる。

<sup>476</sup> Anwesenung は、渡邊二郎の研究によれば、『哲学への寄与』(1936) におけるハイデガーにおいては、「眼前に立ち顕れている現存の働き」と訳されるべき特有の術語である。

この語は、奥深い存在の「生き続ける働き」を意味する Wesung という語に、An という前つづりをつけた

こでの「神（慣れ親しんで - いなないもの）」という言葉で、ハイデガーは、どのようなことを意味しているのだろうか。

ギリシア語のダイモーン（δαίμων）は、テオス（θεός）、あるいはテア（θεά）<sup>477</sup>と同様に用いられ<sup>478</sup>、①神あるいは女神という意味と、②神の力（Divine power、ラテン語で言う numen）という意味、そして、③ひとの運命、という意味を持つ<sup>479</sup>。ハイデガーの訳は、このうちの①および②の意味を掬い取ったものと思われる。また、ungeheure という感情は、ハイデガーも読んだことが知られるルドルフ・オットーの『聖なるもの』（1917）によれば<sup>480</sup>、神霊的な力がそこに働いたときに、それに直面した人間のうちに引き起こされる感情の内のひとつとされている。では、そうした感情を引き起こすところの「神」とは何か<sup>481</sup>。

---

もので、「広く深い」「生き続ける働き」のうちの、「現前に立ち現れてきている現存の働き」というその「一面」を表していると考えられる。（渡邊二郎『ハイデガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社 2008年 173-253頁参照。）

<sup>477</sup>Θεός あるいは θεά という言葉を、ハイデガーは「観ること、観点(a seeing, looking at, view, aspect, that which is seen, the place for seeing from, )といった意味を持つ名詞 θεᾶ と、その語源である動詞 θεάομαι、また動詞 θεωρέω とそれを語源とする θεωρία (a looking at, viewing, beholding, contemplation) といった語と関連づけてギリシア的な神の性質について、解釈を展開している。vgl.

(GA54,154,160,161,165,219,220) (GA55,8)

<sup>478</sup> ハイデガー自身も、これらを特に区別することなく、すべてギリシアの神あるいは神々を指す語として解釈している。ただし、ダイモーンからは火をとすもの、という意味を、テオス及びテアからは、観るものという意味を引き出してギリシア的な意味での神の経験を解釈する。

<sup>479</sup> An Intermediate Greek-English Lexicon founded upon the seventh edition of Lidell and Scott's Greek-English Lexicon Oxford p.172 参照

<sup>480</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige* Verlag C.H.Beck, 2004 s.53-55 参照。この中で、オットーは、「ungeheure とは本来的に、先ず第一には私たちにとって nicht geheure であるもの、すなわち無気味なもの (Das Unheimliche) である。」と指摘している。(54頁参照) 周知のように、この『聖なるもの』のなかで、オットーは、ラテン語の「神霊」を意味する numen から、「神霊的」を意味する「ヌミノーズ」という形容詞を造る。そして、この「ヌミノーズ」に接したときの人間のうちに掻き立てられる感情として被造者感情、「神の怒り」と表現されるような、「撥ねつけるような」仕方で神秘的なものがここに触れることで引き起こされる「戦慄すべき」(das Schauervollen) もの、「圧倒的に強力なもの」

(Übermächtigen)、「活力のあるもの」(Energischen) という感じ、「まったく他なるもの」としての「神秘的なもの」という感じ、それでいて同時に「惹きつけるもの」、しかしやはり「無気味なもの」(ungeheuer, das Unheimliche) といった感じを挙げる。岩波文庫版の解説によれば、ハイデガーは『存在と時間』を発表する数年前にオットーを「大きな関心を持って読んだ」時期があったというガダマーの報告があるとされる。(『聖なるもの』オットー著 久松英二訳 岩波文庫 2010年の解説 463頁参照)。

また、ハイデガーのブルトマン宛の 1927 年 10 月 6 日付けの手紙の中でも、「オットーの講演 (1927 年 7 月にマールブルグの神学部長としてなした祝辞・・訳者注) の印刷を読みました。——祝辞としてはたいへん良くできているがその他の点では、理念のない、やや高度な形式での決まり文句。しかし、それでも、なんらか《霊的》なものがあります。」と書いている。(Rudolf Bultmann Martin Heidegger Briefwechsel 1925-1975, Vittorio Klostermann, 2009. s.41 参照。拙訳。) 主観によって作り出されたものとして宗教的な感情をとらえるのではなく、むしろ霊的なものの人間の理性を超えた働きかけがまず在って、それが人間のうちに引き起こす感情が宗教の形成の根底にあると見るオットーの考え方は、ハイデガーの存在の思索の基本構造に通じるものを持っており、この点で、ハイデガーにとっては、共感できるものがあったのではないかと推察される。

<sup>481</sup> ここでは、ヘラクレイトスの言葉に即した「神 (ダイモーン)」であるから、キリスト教的な神とは異なることは、明白である。ただしハイデガーは、そうしたギリシア的な神及び神々を、単にキリスト教の唯一神と比べて神らしさのない、異教の多神教の神として低く見るといった解釈を、採らない。そうではなくて、存在の真理 (アレーテイア) の本質にもとづいて、このギリシア的な「神」を理解しようとするのである。ハイデガーは、1942/43 冬学期の『パルメニデス』講義 (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 54 Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am main. 1992 参照。以下、この書物から

ハイデガーは、別の講義では<sup>482</sup>、ダイモンとほぼ同じ意味であるダイモニオン（この語も、神性、神霊、神的な働き、守護霊といった意味<sup>483</sup>）を *Das Un-geheure* と翻訳し、「神的な働き（ダイモニオン）は、無気味なもの(*ungeheure*)であるから神霊的なのではなくて、神的な働き（ダイモニオン）という本質を持っているから慣れ親しんでいないもの（*das Un-geheure*）なのである」とする（GA54,150）。また、ハイデガーは、「神的な働き（ダイモニオン）を、慣れ親しんでいないものと名づけることができるのは、この神的な働き（ダイモニオン）が、いたるところで、そのつど慣れ親しんだものを取り巻き、いたるところで、すべての慣れ親しんだものの内へと現われるが、しかし（それ自体は）慣れ親しんだものではないから」であるとする（GA54,150-151）。そして、「みずからを示すものたち、指示するものたちである守護霊（ダイモン）たちが存在し、またそれらがそうであるように存在するのは、ただ、顕現と顕現する存在自体との本質領域においてのみ」（GA54, 150 - 151）であるとしている。つまり、ダイモンの人間への顕現は、存在が現存在に対して露わとなってくる存在の真理の領域において生じることとされているのである。

ハイデガーは、こうしたギリシア的な神の到来を、*anwesen*、あるいは *Anwesenung*（現存の働き）<sup>484</sup>と表現する一方、「ギリシアの神々は、存在を支配しているような《人格性》や《人格》ではなく」、「存在者のなかへと閃き入ってくる存在自体である」（GA54,164）とし、また神々は「生き続ける働きをする（*wesenden*）存在に由来する」（GA54,163）ともしていた<sup>485</sup>。こうしたことをもとに考えれば、存在自身の贈った存在の開けた局面において人間に *anwesen* する神とは、存在の働きの人間に対してのひとつの顕れであると解することができよう。ただし、それは有限な認識力しか持たない人間に対しての、限定的な *Anwesen* である以上は、存在そのものとしての顕現ではなく、存在の生き生きとした働きのうちの、わたしたちに対して現に露わとなる限りでのそれであるということになる。では、こうした、ギリシアの神々さえもそこから由来するような存在とは、どのようなものなのだろうか。

---

の引用は、（GA54、頁数）で示すこととする。）において、ギリシア的な神理解について、以下のように言っている。「唯一のキリスト教の神と比べて、ギリシア人たちのもとでは多神教が存在した、しかも、キリスト教の唯一神ほど《霊的》ではなく、総じてより劣った本性の神々からなる多神教が存在した、と私たちが思いなすなら、それは、十分ではない。私たちが、ギリシア人の神々をギリシア的に、すなわちギリシア的に経験された存在の根本本質に基づいて、つまり、アレータイアに基づいて思索しようと試みるのでない限りは、私たちは、これらの神々に対して肯定的にも否定的にも言う権利を持たない。」（GA54, 89 - 90）（傍点は論者による）

<sup>482</sup> 1942/43 年冬学期『バルメニデス』講義のなかの、プラトン『国家』第 10 巻 6 1 4 b 2 の神話についての解釈においてである。

<sup>483</sup> *An Intermediate Greek-English Lexicon* founded upon the seventh edition of *Lidell and Scott's Greek-English Lexicon* Oxford p.171 参照

<sup>484</sup> *Anwesenung* および *anwesen* という語のハイデガー独自の用法については、注 476 に挙げた渡邊二郎の研究を参照。

<sup>485</sup> 後期のハイデガーにとっては、存在の生き続ける働きを表す語が *Wesung* であること、およびその意味の詳細については、渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社 2008 年 173-253 頁参照。

### c. ハイデガーにおけるピュシスとしての存在とヘラクレイトス断片での神

ハイデガーは、既に見たように、本書簡中では存在を、「関係<sup>486</sup>」、「可能的なものの静かな力<sup>487</sup>」といった、様々な仕方で語っている<sup>488</sup>。しかし特にヘラクレイトスの断片における「神」と深い関連性を持って語られているのは、本書簡成立以前の講義において見出されるピュシスとしての存在概念である。

ハイデガーは、すでに初期フライブルク期から、現事實的な生のあり方を、その運動性において捉えるとともに、人間の認識衝動をも含むあらゆる存在者の運動<sup>489</sup>の原理としてのピュシス概念に注目していた<sup>490</sup>。さらにその後も、ハイデガーは、『形而上学入門』（1935 年夏学期）<sup>491</sup>講義において、「天体の運行（太陽が昇ること）、海の波、植物の生長、獣や人間の出産」といったものに即して古代ギリシアのピュシスが「経験される」（EM11）として、これを、「立ち現われつつ留まる統治」（EM11）と特徴づけていた。また『ヘラクレイトス』講義（1943 年夏学期）<sup>492</sup>では、ヘラクレイトスの思索のうちで、「神々の近さというものが続べている」（GA55, 13）とし、そこでの神（女神アルテミス）をピュシスを表わすものと解釈する。そして「ピュシスという言葉は、開けたところへ、また開けた自由な場へと自ら立ち現われること、立ち現れたところにおける立ち現われと現象、現象のうちで開けた自由な場に自らを与えること、その際、それでいて規則に従うことを意味している」（GA55, 25）とした。また、「ピュシスは、その内部で、前もって大地と天空、海と山、樹木と獣、人間と神が立ち現われ、また立ち現われるものとして、そのような仕方で自らを示すものを名指して」（GA55, 88）いるとしていた。

こうしたピュシスとしての自然は、ヘルダーリンの詩『あたかも、祭りの日の・・・』についての講演<sup>493</sup>においては、「聖なるもの」（EH58）と名指された。ヘルダーリンは、この詩

486 “Das Sein selber ist das Verhältnis, insofern Es die Ek-sistenz in ihrem existenzialen, das heißt ekstatischen Wesen an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden.” (H24)

487 Das Sein als das Element ist die »stille Kraft« des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen. (H8)

488 本書簡中には、他にも、“Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm.” (H52) といったように、存在を、「健やかなものに恵みのうちの立ち現われを、憤怒には災いへの殺到を与えるもの」として捉えた箇所、などがある。これらも、ピュシスとしての存在概念と矛盾するものではなく、むしろ、ピュシスとしての存在概念の内に包含されうるものであると私たちは考える。

489 ここでの運動は、場所移動のみならず、性質変化、生成消滅、さらには可能態から現実態への移行も含む。

490 この点については、本稿第三章および第七章を参照。1922 年の講義においてハイデガーは、すでに、アリストテレスの言う「神的なもの θεϊον という概念」は、「純粹に φύσις の問題、つまりはピュシスにおける根本規定であるキネーシスから生じてきたもの」（Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.62, Vittorio Klostermann, 2005, S.99）と指摘していた。

491 Vgl. Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Max Niemeyer, 1998, 以下、この書物からの引用は、（EM 頁数）によって示す。

492 Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.55, Vittorio Klostermann, 1994. 以下、この書物からの引用は、（GA55, 頁数）において示す。

493 Vgl. Martin Heidegger, «Wie wenn am Feiertage...», in Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Vittorio Klostermann, 1996, S.49-77. 以下、この書物からの引用は、（EH 頁数）によって示す。邦訳としては、ハイデッガー『ヘルダーリンの詩の解明』手塚富雄、土田貞夫、竹内豊治他訳、理想社 1980 年、72-117 頁所収を参照させていただいた。この講演は、1939 年と 1940 年とにしばしば行われ、1941

において、稲妻や川の流れ、葡萄を実らせる天からの恵みである雨、生き生きと草木の生長する大地といったさまざまな自然事象をうたい、さらにそれらを「不可思議に遍在しつつ軽やかに抱いて育む」「力強い、神々しく美しい自然」をうたい、「私が見たもの、聖なるものが私の言葉とならねばならぬ」とし、「自然」を「諸々の時間よりも古い、かつ西や東の神々に優るものそのもの」と呼んだ（EH49-50）。これを解釈してハイデガーは、「ヘルダーリンの言葉《自然》は、この詩のなかでは、原初的な根本語であるピュシスの隠された真理にしたがって、自然の本質をうたっている」（EH57）とした<sup>494</sup>。ここでのピュシスとしての自然は、「そのつど現前するものに現前する働きを与えるもののうちで、自らを閉ざす<sup>495</sup>」（EH56）とされるだけではなく、さらに「ピュシスは、光の開けた明るみの立ち現われであり、それゆえ、かまど（der Herd）<sup>496</sup>であり、また、光の輝くもろもろの場所である」（EH56-57）とも言われる。

このような「あらゆる後の《自然学》が決して到達できなかった深さと広さ」（H46）を持つものが、ギリシアの神々さえもそこから由来して顕現するところの、ピュシスとしての存在概念なのである。

## 二 ヘラクレイトスの逸話の意味するもの

さて次に、ヘラクレイトスについての短い逸話<sup>497</sup>の意味を検討したい。『ヒューマニ

---

年に出版された。

<sup>494</sup> ハイデガーが、本書簡において以下のように語るとき、念頭においているのは、ヘルダーリンにおける「聖なるもの」と、ピュシスとしての存在の真理の間の関係であろうと思われる。本書簡中で、ハイデガーは、「存在の真理から初めて聖なるものの本質が思索されうる。聖なるものの本質から初めて神性の本質が思索されうる。神性の本質の光の内ですべて『神』という言葉が何を名指すべきなのかが思索されうるし、言われうる」（Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort 《Gott》 nennen soll.）（H43）とする。これは、存在が露わとなってくることすなわち存在の真理によって、ピュシスとしての、すなわち聖なるものとしての存在の本質が思索されうると見ており、こうしたピュシスとしての存在の生きとし生けるものを生かし、それぞれに固有の自然本性を与え、その展開を許し、恵み与える働きを、神性の本質と捉え、こうした働き的一端が人間に対して露わとなるときに、そこに「神」と人間によって名指されるものが顕わになるということであろうと思われる。

<sup>495</sup> ハイデガーは、『ヘラクレイトス』講義において、ヘラクレイトスのピュシスについてのよく知られた断片《φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ》を取上げて、通常、「自然は隠れることを好む」と訳されるところを、あくまでもピュシスは「立ち現れること」を意味すると解して、「立ち現れることは、自らを覆蔵することに好意（恵み）を贈る（Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst）」と訳している（GA55,110）。

<sup>496</sup> ハイデガーは、『「イスター」講義』では、ソフォクレスの悲劇中の合唱の中に出てくる「かまど（ἑστια）」について、「存在は、かまど（der Herd）である。というのも、存在の本質は、ギリシア人たちにとっては、ピュシス自ら立ち現われる光輝くもの、何によっても媒介されず、それ自身が中心であるものだからである」としている（GA53,140）。

<sup>497</sup> この話は、もとはアリストテレスが『動物部分論』のなかで報告しているのものであり、小動物や昆虫のような、とるにたらない、ありふれたように見えるものの研究にも、興味と注意力を持って臨むようにという読者への励ましをこめて引用しているものであった。アリストテレスは、この話に続けて「われ

ズム書簡』におけるのと同じ話を扱った箇所が、『ヘラクレイトス』講義（1943年夏学期）<sup>498</sup>のなかに見出せる<sup>499</sup>。そこでは、ヘラクレイトスのこの呼びかけの言葉に、さらに続けて、「思索者が、《ここにも》、すなわち、—《パン焼きかまどに(im Backofen)》不気味なもの(Das Ungeheure)が現存している(anwesen)と言うとき、そのときには、思索者は、本当には、ただ現にあるここにのみ神々の現存の働きがある(nur da ist Anwesen der Götter)、と言おうとしているのである」とハイデガーが敷衍し、「パン焼きかまどからのこの贈り物は、神々とは何であるかということに対しての徴<sup>500</sup>を与えている」(GA55,8)とする。これはおそらくは、パン焼きかまどから贈られるパンは、大地と蒼穹の恵みと人間の労働、そしてかまどの火の力の集約によってはじめて人の地上での命を養う《もの》として立ち現われうるのだということを意味するのであろう。それは、ピュシスとしての存在の自己を贈る働きの徴であり、現に人間を生かし、支えている目には見えないピュシスの働きのすべてが集約されてはじめて私たちの眼前に見慣れたものが出現することが許されているのだということ、このことが、徴によって指し示されるのだとハイデガーは言いたいのではないだろうか。こうした存在は、日常的には、気づかれず、忘却されているとしても、存在の開けた明るみへと出で立ち、その目の前にあるありふれたものの来し方行く末を見通し、またその立ち現われを可能化しているピュシスの働きを見通したときには、あたかも闇の中では見えなかったが確かにそこにあったものが、かまどの火の光に照らされて見えるようになるごとくに、見えてくると解せよう。ギリシア的な神は、ハイデガーの解釈によれば、「観るもの(θεάων)」でもあり、「観ることににおいて非秘匿性に現われてくる《火をともしもの(δαίων<sup>501</sup>)》すなわちダイモン(δαίμων)である」(GA54,154)ともされている。そのようにして神の眼差しの光に照らされて見て

---

われもためらわず、どんな動物の研究にも向かわねばならない。そうすれば、どんなものにも何か自然で美しいものが認められるであろう。というのは、自然物には偶然性でなく一定の目的性が、しかも最も良く認められるからであって、その存立や生成の目的は美の領域に属することである。」と語っている。(岩波書店『アリストテレス全集8』 島崎三郎訳 1969年 282頁参照)

<sup>498</sup> Marrin Heidegger, Gesamtausgabe Band 55 Heraklit, Vittorio Klostermann, 3. Auflage 1994 s.8-9 参照。

<sup>499</sup> 講義の導入部でこの逸話が紹介されたのは、「ヘラクレイトスの言葉がそこから語られているところの、その領域へと」学生たちの「注意を向けさせる」ためであった(GA55, 6)。

<sup>500</sup> Zeichen〈徴〉については、『存在と時間』において、「世界性の存在論的構造を暗示する或るものとしての機能を果している」と言われていた。(Zeichen ist ein ontische Zuhandenes das als dieses bestimmte Zeig zugleich als etwas fungiert was die ontologische Struktur der Zuhandenheit Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt.( Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, siebzehnte Auflage 1993, S.82) ここでの徴は、それ自体は見る事が出来ない、存在者の立ち現われを支える存在としてのピュシスの働きの全体をかまどや火といった存在者が、徴として、指し示しているという意味であろうと思われる。

<sup>501</sup> Δαίωνと言う現在分詞から作られた名詞の下になっていると思われる δαίω という動詞は、to light up, make to burn, kindle といった意味を持つ。ただし、辞書(H.G.Liddell and R.Scott, Greek-English Lexicon, Clarendon Press, Oxford, 1996.)においては、δαίμωνとの語源的な連関への示唆の記載はなかった。

取ることのできる、存在のみずからを与える働き、すべてのものにその固有の存在を与え、またそれを展開するようにと守り導いている生き生きとした働きの一端こそが、尋常ならざるピュシスとしての存在の顕現すなわち神々の現存と呼ばれるものであると言えるだろう。それはまた、人間が、すべての関係性を統べる神の眼差しを開けた場において観取して、その現存を感じとる経験と解してよいであろう。そしてこうしたヘラクレイトスの客人への語りかけと一致するのが、ἡθός ἀνθρώπων δαίμων、すなわち「(慣れ親しんだ)居場所は、人間にとって、神の(慣れ親しんで - いないもの、すなわち尋常 - ならざるものの) 現存の働きのための開けた局面である」という言葉なのだと思う。

## 第二節 ハイデガーの存在の思索と根源的倫理

さて、ハイデガーは、「あらゆる規則の設立よりもより本質的なのは、人間が、存在の真理の中に滞在するようになること」(H53)であるとしていた。なぜなら、人間が、「存在の真理に向けて、存在へと身を開き—そこへと出で立ちつつ、この存在に聴従帰属している限りにおいてのみ、存在自体から人間にとって掟や規則とならねばならないようなもろもろの指示の割り当てが到来する」(H52)からである。こうした存在によって割り当てられた掟や規則こそが、根源的な意味での、人間の「担うべき定めあるいは神の摂理 (Fügung)」でもあり、「服従すべき拘束」でもあるとハイデガーは考えているのである。そうでないなら、あらゆる掟は「人間の理性の作り物にすぎない」(H53)ことになる。よって、あらゆる人間の理性の作る倫理学よりもより根源的なのは、存在への聴従帰属によって、あるいは存在者を眼差す神のその眼差しの反照によって自らを見出すことで人間が人間の本来の居場所に留まり、そこにおいて存在から人間への割り当てや指示を受取ることであり、そうしたものを受取ることを可能にするものとして、存在の思索は、すでに、それ自体、根源的倫理学といってもいいものなのであった。

さてこうしたとき、根源的な倫理は、どのようなものとして現われうるのであろうか。本書簡では、ハイデガーは、その冒頭で、「行為することの本質」を、「世間の人は、ただ、ある結果を引き起こすこととしてしか」知っておらず、「結果の現実性は、その結果が生み出す効果いかにによって評価される」が、本来的には「行為の本質」は、「成就すること (Vollbringen)」であり、それは「何か或るものをその本質の充満のなかへと展開すること、この充満にいたるように守り導くこと<sup>502</sup>」(H5)であり、そのようにして「成就されうる」のは、「すでに存在しているものだけ」(H5)であるとしていた。これは言い換えれば、存在への聴従帰属の中で、存在自身からの人間への指示や割り当て、すなわち存在そのものによってすでに与えられている、それぞれのものの、いわば自然本性 (ピュシス) としての固有な本質をその充満のうちへと展開させ、成就させるということが、存在の思索からみた行為の本質であり、これを基本の方針として、存在への聴従帰属によってそのつど、その指示を聴き取り、またそのつど出会う存在者をその存在において観てとり、その存在の与える配定に

<sup>502</sup>“ Etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere.”(H5)



したがって行為せよ、ということが、行為のいわば規則なのではないかと推察される。とはいえそれは、具体的に、どういったものなのか。

これについて、ハイデガーは、ソフォクレスの悲劇を指示していた<sup>503</sup>。そこで、わたしたちは、これを手がかりとし、『「イスター」講義』（1942年夏学期）において扱われている<sup>504</sup>ソフォクレスの悲劇『アンティゴネー』のひとつの箇所を取上げて、根源的な倫理がどのようなものでありうるのかについて、さらに少しだけ、考えを進めてみたい。

周知のように、アンティゴネーの叔父であり、国王であるクレオンは、他国との戦いにおいて、敵国側についたアンティゴネーの兄の埋葬を禁ずる法律を發布し、その法に従わないものは死刑であるとする。これに対し、アンティゴネーは、その法を知りながらも、兄の埋葬の儀礼を行い、それをクレオンに「掟を知っていてあえてそれを冒そうとしたのか」と咎められると、以下のように答える。

「そうです。というのもこれらを發布している方には私にはゼウスのごとき方でもないし、下の世界の神々と共に住む正義の女神ディケーが人間たちのあいだでそうした法を決めたのでもありません。あなたの發布したことどもは、実際、死すべきものが書いたものなのですから、書き記されてはいなくても揺るぎない神々の決めたもろもろの慣習をしのぐことができるとは、私は思っていませんでした。というのもこれら神々の決めた慣習は昨日今日のものではなく、常に生きているもので、いつから現われているのか、誰も知りません。・・・」<sup>505</sup> (GA53,145) 。

この対立は、自らをとりまく慣れ親しんだものに安住できずに、自己と自己の国家のこの世的な幸福・安泰をどこまでも維持拡大することを目的として命令を發布した国王たるクレオンという人間と、その命令に背き、神の掟に従うことが、死刑という、この世の自己のすべてを無にする結果を招くと知りながらも、人間にとっての慣れ親しんだものを無に等しいものとみなし、ただ、神々の決めた慣習に聴き従おうとするアンティゴネーという人間との対立であると、考えられる。そしてこの「神々の決めた慣習」こそは、わたしたちが既に見た「聖なるもの」としてのピュシスでもあるところの「存在」からの呼びかけに相当するものであると考えられる<sup>506</sup>。

<sup>503</sup> ハイデガーは、『ヒューマニズム書簡』において、「ソフォクレスの悲劇は、もし、そもそもこのような比較が許されるとすれば、その言表のなかで、『倫理学』についてのアリストテレスの諸講義よりもより原初的にエートスを含んでいる」(H 4 6) としていた。

<sup>504</sup> Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Band 53, Vittorio Klostermann Frankfurt a.M. 1984. (創文社版ハイデッガー全集第 53 巻『ヘルダーリンの賛歌《イスター》』三木正之 他 訳 1990 年をも参照)。ただし、アンティゴネーの言葉については、ハイデガーのドイツ語訳からではなく、ギリシア語原文からの拙訳である。以下、引用については、(GA 53, 頁数) で示すこととする。

<sup>505</sup> Sophocles, Antigone. (450 – 457) (Loeb Classical Library Sophocles II 1994, p. 44 参照)。また、ソポクレス『アンティゴネー』 呉 茂一 訳 岩波文庫 1997 年 34 頁も参照。(拙訳にあたっては、これらの訳を参照した。)

<sup>506</sup> “Das Gegenspiel spielt zwischen dem Unheimischsein im Sinne des ausgeweglosen Umtriebes im Seienden und dem Unheimischsein als dem Heimischwerden aus der Zugehörigkeit zum

こうした、クレオンとアンティゴネーとの対立は、ハイデガーによれば、非本来的に *unheimisch* な人間と、本来的に、それも「最高に」 *unheimisch* な人間<sup>507</sup>との対立であるとされるのである<sup>508</sup>。ハイデガーは、この箇所を解釈しつつ、「アンティゴネーをその存在へと規定する、この確たるもの」は、「人間を人間として遍く規定しているところのもの」であり、「万物に先んじて既に現われている」のだが、「誰一人、この生じ来たったもとを、なんらか在るものとして名指すことはできない」(GA 53,145–146)とする。そして「この隠されたものに所属しているのが、アンティゴネーの本質」であり、「彼女は、存在において故郷をえて住まうに到ることを身に引受け」ているがゆえに存在者のなかにあつて *Unheimisch* なのだと指摘する (GA 53,146)。一方でクレオンのあり方は、「存在者のなかで逃れ道なく駆り立てられ流離<sup>さすら</sup>うという意味」の「故郷ならざる在りよう (*Unheimischsein*)」とされるのである (GA 53,147)。ここでの「故郷 (Heim)」が、「居場所」同様の意味で用いられていることは容易に推察されよう。

クレオンのあり方の根底には、存在忘却の中で、存在者のなかで、さらにさらにと落ち着き無く今与えられてあるものを超えて求める *unheimisch* なものが、自らを急ぎ立てつつ働いているといえる。これに対して、アンティゴネーは、自らが存在者と関わること自体への執着を放ち、また無と見なすということにおいて *unheimisch* な存在として、人間の本来の故郷である存在の開けた明るみに脱自的に立ち、そこにおいてのみ、聴き取ることのできる神の掟を聴き取り、ただ兄の生の尊厳を守り、大切にしようという存在の呼び声に従って徴としての埋葬を行う<sup>509</sup>。その際、彼女は、それがどのような結果をわが身に招くのかを十分に察知しておりながらも自由な決意によって存在に聴従帰属し、行為しているのである<sup>510</sup>。こうしたアンティゴネーの態度は、存在の思索から考えた場合の根源的な倫理のあり方を体現していると思われる<sup>511</sup>。ハイデガーの見たところに依れば、私たちは、このように、

---

Sein.”(GA53,147)

<sup>507</sup> “Antigone ist innerhalb des Umheimlichsten das höchste Unheimliche.”(GA53,129)

<sup>508</sup> ハイデガーは、この講義の中で、『アンティゴネー』において歌われる合唱の解釈を行い、その冒頭の箇所 “πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει” を “Vielfältig das Unheimliche, nichts doch / über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.”(GA53,74) と訳す。そして人間の「不気味さ」すなわち *das Unheimliche* は多義的であるとし、その意味は異なるが、アンティゴネーもクレオンも、この合唱で名指されている「慣れ親しんだ場所に休らっていない」人間のうちに入ると見る。合唱の解釈の分析はここでは措く。

<sup>509</sup> “Die dem Menschen und nur ihm eigene Zugehörigkeit zum Tod und zum Blut ist selbst erst bestimmt durch den Bezug des Menschen zum Sein selbst”(GA53,147)

<sup>510</sup> “τὸ δεινὸν τοῦτο — die Unheimliche, das Antigone auf sich nimmt, ist keineswegs das Furchtbare und Ungewöhnliche das frühen Todes, den zu erfahren sich als Gewißheit vor sich sieht, denn ihr Sterben ist ja, wenn es überhaupt etwas ist, das, was das καλῶς ausmacht, die Zu-gehörigkeit zum Sein. Ihr Sterben ist ihr Heimischwerden, aber das Hiemischwerden in jenem und aus jenem Unheimischesein.”(GA53,129)

‘Diesen Eine (=逃れられない死) ist es, dem Antigone schon zugehört, was sie als zum Sein gehörig weiß. Deshalb ist sie, weil so im Sein heimisch werdend, im Seienden die Unheimischste.”(GA53,150)

<sup>511</sup> この世的には、クレオンも、アンティゴネーも悲劇的な死を迎えたとは見るかもしれない。しかし、人間はすべて、死すべき存在であり、肝要であるのは、あくまでも存在への聴従帰属のうちで本来的に生きたのかどうか、というあり方の問題であるとすれば、二人の存在の仕方、その死にいたるまでのあり方

人間の脱自的な本質の働きの場に ek-sistieren しつつ、自己の存在をも可能化しているところの存在<sup>512</sup>の呼び求める促しの声に聞き従うことへと呼ばれている存在者なのであり、ハイデガーは、このような根源的倫理の生起する場に人間の本来の居場所があり、人間としての尊厳の根拠もあると考えていると言ってよいのではないだろうか。

### 第三節 ハイデガーの存在の思索における根源的真理の現代的意味

さて、私たちは、根源的な意味で倫理的に行為した人間を、実際の歴史の中でも、見出すことが出来るのであろうか。おそらくはソクラテス<sup>513</sup>やイエス・キリスト、また近代では、ガンジー<sup>514</sup>やマルティン・ルーサー・キング<sup>515</sup>といった人々は、そうした人々であったと言ってよいであろう。というのも、彼らは、すべての存在者の立ち現われとその本質の展開を可能化している、愛<sup>516</sup>とも恵みとも呼ぶべき神的・ピュシス的な存在からくる定めこそ従い、人間の本来あるべき根源倫理的な姿とその実現可能性を人類全体に示したといえるからである。彼らは、アンティゴネーにおいてそうであったように、この世における自らの生命の保存や幸福といったことを、自らの生の第一義とはせず、むしろそれらが無であるかの

---

の全体は、まったく異なるものと見るべきであろう。アンティゴネーが奇しくも言っているように、「いずれ死ぬのは決まったこと」、結局、死なない人間などどこにもいないことを考えるなら、若くして死すことそれ自体は、その人間のあり方の失敗を意味してなどいない。アンティゴネーという存在は、彼女が言うその言葉どおりに、「憎しみ合うのではなく、愛し合うために生まれた」というその生来のありかた、根源的に倫理的な、存在からの配定と規則に聞き従うあり方を貫き、それを死によって本来的な仕方で完結させたといえるのである。

<sup>512</sup> “Das Sein ist nichts Wirkliches, sondern das, was das Seinkönnen das Wirklichen bestimmt und zumal das Seinkönnen des Menschen; jenes Seinkönnen, in dem sich das Menschsein erfüllt: das Unheimischsein im Heimisch werden. Dies ist die Zugehörigkeit zum Sein selbst.”(GA53,150)

<sup>513</sup> 甲斐博見は、『ソクラテスの弁明』をプラトンがソクラテスの姿を忠実に描いたテキストとして解釈しつつ、ソクラテスに対するデルポイの神の神託と、その後の彼の生き方を、「ソクラテスが神の言葉にさらされるという受動性のなかで、その神の言葉の真意を探る」ことを通して、「神の言葉の開いた次元のなかでおのれの存在の真実が明らかになっていく」事態であると解釈している。(『ソクラテスの哲学』甲斐博見、知泉書館、2011年、58頁参照)

<sup>514</sup> ガンジーは、その著作で、彼の説くサッティヤーグラハ(魂の力・慈悲の力)について、「慈悲は宗教の根源」であると信じているとし、また、以下のように言う。「慈悲の力は魂の力、サッティヤーグラハです。そして、この力の証拠はいたるところに見られます。・・世界にまだこれほど多くの人間がいることは、世界の基礎は武器ではなく、真理、慈悲、つまり魂の力であることを伝えています。ですから、歴史的に強力な証拠は、世界が多くの戦争や争乱にもかかわらず生き続けていることです。ですから戦争の力よりもほかの力が世界の基礎なのです。何千何万、いや何十万人の人々が仲良く暮らしていますし、何千万何億の家族のいさかいは愛情の中に取り込まれています。何百という民族は平和にくらしていますが、それを「歴史(ヒストリー)」は記録しませんし、できもしません。この慈悲の、愛や真理の流れがせき止められ、分断されると、「歴史《ヒストリー》」に記録されます。・・・「歴史」は不自然な出来事を記録します。・・・大砲を放って数百人を殺すのに勇気が要りますか？それとも銃口に笑顔で縛り付けられるのに勇気が要りますか？死を頭に頂いて進む人が勇者ですか、それとも他人の死を手中に握っている人が？」。(M.K. ガンディー『真の独立への道』 田中敏雄 訳 岩波文庫 2001年 107-121頁参照)・

<sup>515</sup> 彼は、著作の中で、以下のように言っている。「ぼくは、わりに早くからガンジーの教えた非暴力という手段を通じて働くキリストの愛の教えこそが、自由のための闘争の中でニグロが手に入れることができる一番強力な武器だということをさとるようになっていた。」(M.L. キング『自由への大いなる歩み』 雪山慶正 訳 岩波新書 2002年 97頁)

<sup>516</sup> “Sich einer »Sache« oder einer »Person« in ihrem Wesen annehmen das heißt:sie lieben:sie mögen.”(H8)

ように、それぞれの生きた時代と場所の固有の状況の現の場にあって、自らに呼びかけてくる奥深い存在の呼び求める促しの声を聴き、それに従って、行為したのであり、その結果、この世的には、死刑の判決や、暴力によって、死に至らしめられたが、その死に至るまで、非暴力を貫き、超越的な次元において彼らが受け取った、真の人間の存在、真の人間の尊厳を、示したと言えよう。

しかし、根源倫理的な生き方は、こうした、稀な歴史上の人物だけに見出せるのではないであろう。有名無名にかかわらず、神からの召し出しに応じて、この世的なもののすべてへの執着を捨て去ってそうした関係への要求から離脱し、神の意志にのみ従おうとし、この地上での他者の存在の十全な展開のために奉仕する数多くの修道者たちのなかに、また母親や教師が何らの打算なく、目の前のこどもひとりひとりの持って生まれた本性を大切に見守り、育てようとする日常のなかで、また困難な状況のなかでも、新たな命を授かった女性が、自らの人生を賭けて出産を決意し、子どもを育ててゆくなかで、またさまざまな困難な状況にありながらも、この世でのいのちの終わりを十全なかたちで全うできるようにと、老親を心を込めてあたたかく介護している多くの家庭や、良心的な介護施設の中で、あるいは大企業や政府によって原発の建設予定地に挙げられた故郷の島と海を、その住民たちが数十年にも及ぶ非暴力的なデモや反対行動によって忍耐強く守ろうとするところで<sup>517</sup>、人間の損得の計算を超えて、私たちが在らしめており、また今この瞬間もわたしたちがその一部であるところのピュシスの配定に従い、ただただ根源的な意味で倫理的に生きようとするひとたちの尊厳が、輝いていると言えるのではないだろうか。これらは、善悪という基準では、推し量ることのできない、また、経済的な損得計算では決定することのできない決断と選択を要求することがらであるが、人間の生き方の勝手な選択の問題であるわけではなく、決して声高に語られることはないが、根源的な意味で倫理的な選択か、そうでないのかという、良心の責めありの声に促されての、選択の上でなされている行為であると言えるであろう。そしてこうした良心の責めありの声の根底にハイデガーが見出しているのが、奥深い存在の呼び求める促しの声であり、こうした声を聴きうることに、人間の本質があり、こうした声を聴く場こそが、人間の居場所であり、「神の近く」であるといえるであろう。その意味で、ハイデガーの存在の思索は、現代の日常において、またすべての人間にとって、省みられるべき、原初的でありつつ、来るべきものでもあるような、奥深い存在の思索に基づく、根源的な倫理への示唆を、含んでいるといえるのではないだろうか。

---

<sup>517</sup> こうした活動については、秋山真『原発をつくらせない人びと——祝島から未来へ』岩波新書、2012年を参照。また、ハイデガーと原子力の問題を扱った研究書として森一郎『死を超えるもの』東京大学出版会、2013年をも参照。

## おわりに

ハイデガーの高弟の一人であったレーヴィットは、ハイデガーの 70 歳の誕生日に寄せて書かれた文章の中で、「ハイデガーによってその都度に言われたすべてのことの背後にあるもの、そして多くの人に耳をそばだてさせ、聞き入らせるものは、語られざるもの、すなわち宗教的な動機である」とし、この動機は、「もはや信心深いキリスト教徒ではないが宗教的ではありたいと思っている人々にかえって強く訴える」のだと指摘している<sup>518</sup>。これは、一面の真実を言い当てていると思われる。

というのも、私たちがこれまでに見てきた、ハイデガーの存在の思索における存在の真理の基本構造は、伝統的には、神と魂とのあいだの関係として経験され、生きられてきた事柄の、現象学的な形式的告示として受け取ることが可能なものであったといえるからである。ただしそれは、存在の思索の立場からすれば、宗教的な生そのものの在り方の根底に潜み、それを可能化しているところの、根源的な存在の真理の基本構造が、ハイデガーの思索の言葉によって明るみへと齎されているということの意味するともいえよう。そして、このような存在の真理の明るみが、特定の教義への信仰を持たないにもかかわらず、今日でもなお「宗教的でありたいと思っている」人々を、ハイデガーの言葉へと、惹きつけているのだと、レーヴィットは見ているわけである。レーヴィットの言うところの「宗教的でありたい」人々とは、もはや特定の宗教の教義を誠実に言葉通りに信じることはできないにもかかわらず、それでも何か自己を超えたものの呼び求める促しの声を、日常のさまざまな状況や出来事を通して、その実存において聴き取っている人々、あるいは聴き取ろうとしている人々のことであると解することができるであろう。ハイデガーを 20 世紀最大の思想家の一人へと押し上げたものは、現代という時代に生きる多くの人々のうちで潜在しているこうした困窮、すなわち、本来、超越をその本質とする存在者でありながら、その超越の向かうべき先の見えない状態に置かれてしまっていることの困窮（Not）それ自体であったのかもしれない。

本稿の第三部でも見たように、ハイデガーの存在の思索からすれば、特別に「宗教的な」人間だけではなく、すべてのひとが、人間である限り、存在の呼び求める促しの声によって、呼ばれている存在者であると考えられている。したがって、存在の思索は、現代を生きるすべての人間に対しての、ハイデガーを通しての存在からの呼びかけなのであり、もしもいつの日にか、存在の思索が、長い準備の末に、存在の真理の領域を明るくし終え、すべての人間がその明るみへと出で立つことを可能にした暁には、その領域において、再び、聖なるものの次元が開かれ、神性の本質がそこに生き生きと働き、私たち人間にとって、「神」と名指されるべきものが、その次元に顕現してくることができるであろうと、私たちはなお、希求することが、許されているのだといえるだろう。

一方で、ハイデガーの言葉は、多くの、現代においても既存の宗教の枠内で信仰を持ち続

---

<sup>518</sup> Vgl. Karl Löwith, Heidegger Denker in dürftiger Zeit, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1965, S.111.

けようとする人々をも、強く惹きつけるものであったことは否定できないだろう。ここで私たちが信仰を持ち続けようとする人々と呼ぶのは、ハイデガーが初期フライブルク期のアウグスティヌス解釈において見て取っていたように、日々、神へと心に向け、神に従って生きようとしつつ、しかしまた日々、そこから頹落して、自らを取り巻く存在者の中に没入してしまっ神へと心を向けることを忘れ自己中心的になり、しかしまたそのたびに、聖典を読むことや祈り、礼拝やミサに与ることなどを通して再び神へと心に向けようと倦まず弛まず努力を続ける人々、また神なしには自分は無に等しく、愛のかけらも持ち合わせず、人の役に立つことなどほとんどないにもかかわらず、生まれた瞬間から、いやそれどころか、母の胎内にいるときからすでに、目に見えるものも見えないものも含めて、周囲のあらゆるものの恩恵によってなんとか生かされているばかりの、徹頭徹尾非力な無力な負い目ある存在者であることを日々の生の中で思い知らされつつ、それゆえに自らは神の恵みと助力と導きとにより頼まずには、生きてゆけないと感じている人々のことである。ハイデガーは、こうした信仰を持ち続けようとする、あるいは信仰を持たずには生きられない者の抱いている現事実的な生の根底にある、生のおわりに至るまで決して解消されることのない不安を真正面から見つめることから出発し、それを、生き生きとあり続ける存在の真理の基本構造自体の振動の有様として、言葉へと齎していると言える。それゆえに、ハイデガーの存在の思索は、現代において信仰を持ち続けようとする人々をも、強く惹きつけるのだと考えられるのである。このことは、ハイデガーのもとで学び、あるいは影響を受けた神学者たちを通して、ハイデガーの思索が 20 世紀の神学に与えた影響の大きさとも、無関係ではないであろう。

とはいえ、真摯な思いで何らかの信仰を持ち続けようとしている者たちにとっても、その自分が信仰している神あるいは仏とはどのような方なのか、明確に知られている、ということは、まず、ないであろう。自らの心がそれへと向かうところの神仏について、すべてを明確に知るということは、砂浜に子どもが掘った小さな穴の中に、海の水すべてを入れることが不可能である以上に不可能なことであり、この世に生きる人間の知の有限性を承認する限りは、そうであって当然なのである。信仰者に知られうるのは、ただ、自らの魂が、自らの根源であるような、愛さずにいれないようなものへと向かって、自らが呼ばれていること、そしてそのように呼ばれ、そこへと心に向けようとしつつも、そこから落ちようとする自らの傾向性といった、宗教的な生の現象だけなのである。

ましてや、ハイデガーがその一生の思索を通じて探究した、あるいは探究するようになると呼ばれていた「存在」というものは、もしもそれが、こうしたあらゆる形での現存在に対しての固有の神の顕現さえもそこから由来しているほどの深く広く根源的なものとして、問い求められているとしたなら、それは、思索者にとって、問わずにはいられないが、決してそのすべてを解することを期待できず、むしろただ、わからなさの前に立ち尽くしながら、それでもなお諦めずに問いつつ、その場から落ちてはまた立ち戻りつつ、不断に問いの前に立ち続けようとする努力し、そこにおいて存在からの語りかけと要求に聴従帰属することで、わずかず言葉へと齎すという営為を為し続けなくてはならないようなもの、ということになるだろう。私たちが、本稿で追ってきたハイデガーの存在への問いの道は、そのようなハイデガーの、

存在のわからなさに耐えつつ、迷いつつ歩んだ道であり、その言葉は、その道の途上でそのつど、わずかずつ、存在から齎された言葉であったと言えるであろう。

しかしそれでいて、「在る」ということは、存在する限りのすべてのものを包み込んでいる神秘であり、たとえ誰かが、「神は死んだ」と嘯くことはできても、そのように嘯く存在者でさえも存在している以上は、「在る」ということそのものを否定することは原理的にできないようなものである。なぜなら、そのように言おうとする存在者が、そもそも生まれてくることを赦し、胎内にいるうちから育み、そして今この瞬間も在り続けることを可能にしているあらゆる働き、そうした可能的なものの静かな力、自らを秘め隠しつつも、自らをただ静かに与えている、原初のピュシス概念にも相当するこの存在の生き続ける働きが、ハイデガーがその思索の歩みの中で露わにしてきた、「在ること」そのものとしての存在だからである。このような存在の側からの働きを、私たちがもしも今「愛」と呼ぶことを許されるとすれば、そうした愛は、すべての在るものに、その在ることにおいてすでに注がれている愛であり、その愛は、たとえ人間に忘却されていようとも、また他の存在を否定しようとする存在者の存在の根底においてさえも、「在ること」そのものとして、自らを与えつつ、またそのようにして自ら自身は隠れつつ、生き生きと生き続け、働き続けていると言ってよいであろう。こうした意味での愛こそは、ハイデガーの存在の思索においていつの日にか開かれる次元において、すべての人間にとって、露わとなりうるはずの、存在の真理であるだろう。私たちは、今後も、ハイデガーの存在の思索の言葉に耳を傾けることで、この隠れた存在の愛と恵みのなかで生かされていることに気づき、感謝することを学びたいと思う。

※

※

※

この拙い論文の成立を支えてくださった、博士前期課程での指導教授の甲斐博見先生、後期課程での指導教授の石川求先生、放送大学での指導教授の渡邊二郎先生と、いつもあたたく励ましてくださった御奥様の渡邊邦美さま、上智大学神学部での指導教授のクラウス・リーゼンフーバー先生、首都大学東京の諸先生方、東京女子大学の森一郎先生、高千穂大学の齋藤元紀先生をはじめとしたハイデガー研究会の諸先生方、諸研究者の皆様、ご指導くださったすべての方々に、心から感謝を申し上げます。ほんとうに、ほんとうに、ありがとうございました。

2013 年 10 月 15 日

2008 年に帰天された渡邊二郎先生の 82 回目のお誕生日に

放送大学での先生の学恩に心から感謝しつつ

上田圭委子

## 参考文献表

(ハイデガーの著作および、その翻訳)

- Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 9, Vittorio Klostermann,2004.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.11,Vittorio Klostermann, 2006.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.13, Vittorio Klostermann,1976.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd.18, Vittorio Klostermann, 2002.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.19,Vittorio Klostermann,1992.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.20, Vittorio Klostermann,1994.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.21, Vittorio Klostermann,1995.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.33,Vittorio Klostermann.2006.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.34, Vittorio Klostermann, 1988.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd.38, Vittorio Klostermann ,1998.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.39, Vittorio Klostermann,1999.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd.49, Vittorio Klostermann,2006.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.53, Vittorio Klostermann,1984.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd. 54, Vittorio Klostermann, 2.Auflage, 1992.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe ,Bd.55, Vittorio Klostermann, 3. Auflage, 1994.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.58, Vittorio Klostermann , 1993
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd .59, Vittorio Klostermann ,1993.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.60, Vittorio Klostermann, 1995.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.61, Vittorio Klostermann, 1994
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.62, Vittorio Klostermann, 2005.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.63, Ontologie, Vittorio Klostermann , 1988.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe ,Bd.65, Vittorio Klostermann,1994.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.66, Vittorio Klostermann,1997
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd.70, Vittorio Klostermann,2005.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe,Bd.71, Vittorio Klostermann, 2009
- Martin Heidegger, Basic Writings ,edited by David Farrell Krell,Harper San Francisco,1993.
- Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik Max Niemeyer Verlag Tübingen 1998
- Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung , Vittorio Klostermann .1996.
- Martin Heidegger, Frühe Schriften, Vittorio Klostermann, 1972.
- Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Klostermann Seminar,2005.
- Martin Heidegger, Holzwege, Vittorio Klostermann,1994.
- Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Vittorio Klostermann, 1998.
- Martin Heidegger, Lettre sur L' Humanisme, traduit par Roger Munier, Aubier Montaigne,1983.
- Martin Heidegger, Nietzsche I , Neske, 1998
- Martin Heidegger, Nietzsche II , Neske, 1998



Martin Heidegger, Pänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Reclam, 2002  
 Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Vittorio Klostermann  
 Frankfurt, a.M. 1997.  
 Martin Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit  
 (1809), Max Niemeyer Verlag, 1995  
 Martin Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, siebzehnte Auflage  
 1993  
 Martin Heidegger, Über den Humanismus, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.  
 10. ergänzte Auflage, 2000.  
 Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Günter Neske, 2001.  
 Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerks, Reclam, 2008  
 Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Klett-cotta, 2004.  
 Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, 2000.  
 Rudolf Bultmann Martin Heidegger *Briefwechsel 1925–1975*, Vittorio Klostermann,  
 2009.

ハイデッガー全集第1巻『初期論文集』岡村信孝 他訳 創文社 1996年  
 ハイデッガー全集第9巻『道標』辻村公一 他訳 創文社 2001年  
 ハイデッガー全集第17巻『現象学的研究への入門』加藤精司 他訳 創文社 2001年  
 ハイデッガー全集第20巻『時間概念の歴史への序説』常俊宗三郎他訳 創文社 1994年  
 ハイデッガー全集第21巻『論理学』佐々木亮 他訳 創文社 1997年  
 ハイデッガー全集第24巻『現象学の根本諸問題』溝口競一 他訳 創文社 2001年  
 ハイデッガー全集第25巻『カントの純粹理性批判の現象学的解釈』石井誠士 他訳 創文  
 社 1997年  
 ハイデッガー全集第33巻『アリストテレス《形而上学》第9巻1-3』岩田靖夫 他訳 1994  
 年  
 ハイデッガー全集第34巻『真理の本質について』細川亮一 他訳 創文社 1995年  
 ハイデッガー全集第39巻『ヘルダーリンの讃歌《ゲルマーニエン》と《ライン》』  
 木下康光 他訳 創文社 1995年  
 ハイデッガー全集第50巻『ニーチェの形而上学／哲学入門』秋富克哉他訳 創文社 2000  
 年  
 ハイデッガー全集第53巻『ヘルダーリンの讃歌《イスター》』三木正之他訳 創文社 1990  
 年  
 ハイデッガー全集第54巻『パルメニデス』大橋良介 他訳 創文社 1991年  
 ハイデッガー全集第55巻『ヘラクレイトス』辻村誠三 他訳 創文社 1997年  
 ハイデッガー全集第58巻『現象学の根本問題』虫明茂・池田喬訳 2010年  
 ハイデッガー全集第61巻『アリストテレスの現象学的解釈・現象学的研究入門』門脇俊介  
 他訳 創文社 2009年  
 ハイデッガー全集第65巻『哲学への寄与論稿』大橋良介 他訳 創文社 2005年

ハイデガー『アリストテレスの現象学的解釈』高田珠樹 訳、平凡社、2010 年  
 ハイデッガー『形而上学入門』川原栄峰 訳 平凡社ライブラリー 1995 年  
 ハイデッガー『現象学と神学』渡部清 訳 理想社 1981 年  
 ハイデガー『シェリング講義』木田元・迫田健一訳、新書館、1999 年  
 ハイデガー『存在と時間 I・II・III』原佑・渡邊二郎訳 中央公論社 2003 年  
 ハイデッガー『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎 訳 ちくま学芸文庫 1997 年  
 ハイデッガー『ヘルダーリンの詩の解明』手塚富雄 他訳 理想社 1980 年  
 『ハイデッガー＝ヤスパーズ往復書簡』渡邊二郎訳 名古屋大学出版会 1994 年

(ハイデガー以外の著者の著作およびその翻訳)

Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, Biblioteca de Autores Cristianus 1951.  
 Hannah Arendt, *the Life of the Mind*, one-volume edition, Harcourt Brace & Company, 1981.

Aristotle, Physics, Book 1-4, Loeb Classical Library, 1957.

Augustine, Confessions Book I-VIII, translated by William Watts Loeb Classical Library. 1999.

Augustine, Confessions Book IX-XIII, translated by William Watts Loeb Classical Library. 1996.

Augustine, Corpus christianorum Series Latina, XXIX, Aurelii Augustini Opera, Pars II, 2, Turnholt Typographi Brepols Editores Pontifici, 1970.

Franz Clemens Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, 1862.

Paola-Ludovica Coriando, Zum <letzten Gott> in Heideggers <Beiträgen zur Philosophie>, in “Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Norbert Fischer, Friedrich-Wilhelm von Hermann (Hg.), Felix Meiner Verlag, 2011.)

Paola-Ludovica Coriando, Der letzte Gott als Anfang, Wilhelm Fink Verlag, 1998.

David Crownfield, The Last God, in “Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy, Indiana University Press, 2001,

Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Contumax GmbH & Co. KG, Berlin, 2010

Meister Eckhart, Von der Abgeschiedenheit, in “Von Wunder der Seele”, Reclam, 2002.

Günter Figal, Zu Heidegger Antworten und Fragen, Vittorio Klostermann, 2009.

Hans-Georg Gadamer, Heideggers »theologische« Jugendschrift, in Martin Heidegger, “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles”, Reclam, 2003,

Friedrich Wilhelm v. Hermann, Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie” zur “Zweiten Hälfte” von “Sein und Zeit”, Vittorio Klostermann, 1991.

Friedrich Wilhelm v. Hermann, *Wege ins Ereignis*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1994.

- Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Felix Meiner Verlag, 2000.
- Alfred Jäger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, J.C.B.Mohr, 1978.
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1998.
- Immanuel Kants Werke Band II, Bruno Cassirer, Berlin, 1922.
- Emil Kettering, *Nähe*, Günther Neske, 1987.
- J.B.Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen, 1975.
- Karl Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, 1965, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, presses Unibersitaires de France, 1991
- Heinrich Ott, *Denken und Sein*, Evangelischer Verlag, 1959.
- Rudolf Otto, *Das Heilige*, Verlag C · H · Beck, 2004
- Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Günter Neske, Pfullingen, 1963.
- Karl Rahner, *Sämtliche Werke 2*, Benzinger Herder, 1995.
- Karl Rahner, *Sämtliche Werke 4*, Benzinger Herder, 1997.
- Karl Rehman, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in O.Pöggeler(ed.), "Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes", Königstein, Athenäum, 1984.
- Karl Reinhardt, "Parmenides", Vittorio Klostermann, 2012
- Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, 1996
- Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion*, Reclam, 2007.
- F.W.J.Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, 1999.
- Sophocles, *Antigone*. Loeb Classical Library Sophocles II 1994
- Jiro Watanabe, *Heidegger's phenomenology of being and Husserl's phenomenology of consciousness (Phenomenology world-wide, Foundations-Expanding Dynamics-Life-Engagements, A Guide for Research and Study)*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, Encyclopedea of Learning, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/ Boston / London, 2002, p.240-251.
- Criston Yannaras, *On the absence and unknowability of God Heidegger and the Areopagite*, T & T Clark International, 2005.
- Marlène Zarader, *La dette impensée Heidegger et l'héritage hébraïque*, Éditions du Seuil, 1990.
- "Heidegger und Aristoteles, Heidegger - Jahrbuch 3", Verlag Karl Alber, 2007
- 『アウグスティヌス著作集 3 初期哲学論集 (3)』 泉治典・原正幸訳、教文館、1995 年
- 『アウグスティヌス』 世界の名著 16 中央公論社 1994 年
- トマス・アキナス『真理論』 花井一典訳 哲学書房 1990 年
- 『アリストテレス全集 3』、出隆 訳、岩波書店、1976 年
- アリストテレス『形而上学』(上)・(下) 出隆 訳 岩波文庫 2000 年
- アリストテレス『ニコマコス倫理学』(上)・(下) 高田三郎 訳 岩波文庫 1994 年
- アリストテレス『魂について』 中畑正志 訳 京都大学学術出版会 2001 年
- 『アリストテレス全集 8』 島崎三郎訳 岩波書店 1969 年

オットー『聖なるもの』久松英二訳 岩波文庫 2010 年  
 『カント全集 第二巻』理想社、昭和 53 年  
 M.K.ガーンディー『真の独立への道』 田中敏雄 訳 岩波文庫 2001 年  
 『キリスト教神秘主義著作集第二巻ベルナル』金子晴勇訳 教文館、2005 年  
 M.L.キング『自由への大いなる歩み』 雪山慶正 訳 岩波新書 2002 年  
 エミール・ケッテリング『近さ』理想社 川原栄峰 監訳 理想社 1989 年  
 E・コレット 「ラーナー神学の哲学的基礎」川中仁訳 『神学ダイジェスト』78 号  
 マルレーヌ・ザラデル『ハイデガーとヘブライの遺産』合田正人 訳 法政大学出版局  
 1995 年  
 『世界の名著 43 フィヒテ・シェリング』中央公論社、1997 年  
 シュライエルマッヘル『宗教論』 佐藤勝也・石井次郎訳 岩波文庫、昭和 24 年  
 『初期ギリシア自然哲学者断片集①』日下部吉信 編訳 ちくま学芸文庫 2000  
 ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス『存在の一義性』、花井一典、山内志朗訳、哲学書房、1989  
 年  
 『ソクラテス以前哲学者断片集 第Ⅱ分冊』 内山勝利 他訳 岩波書店 1997 年  
 ソポクレース『アンティゴネー』 呉 茂一 訳 岩波文庫 1997 年  
 ディルタイ全集 第 1 巻 伊藤直樹 他訳 法政大学出版局 2006 年  
 ヴィルヘルム・ディルタイ『精神科学における歴史的世界の構成』 尾方良助訳 以文社  
 1981 年  
 マザー・テレサ『生命あるすべてのものに』講談社現代新書 1992 年  
 アビラの聖女テレサ『霊魂の城』高橋テレサ訳、聖母文庫、1992 年  
 ニーチェ全集 13 『権力への意志』(原佑訳) ちくま学芸文庫 2002 年  
 カール・バルト『教会教義学 神論 I/1 神の認識』吉永正義訳 新教出版社 1978 年  
 エドムント・フッサール『論理学研究』I 立松弘孝訳 みすず書房 2002 年  
 エドムント・フッサール『論理学研究』2 立松弘孝・松井良和・赤松宏 訳 みすず書房  
 2002 年  
 エドムント・フッサール『論理学研究』4 立松弘孝訳 みすず書房 2002 年  
 エドムント・フッサール『イデー 1-1』 渡邊二郎訳 みすず書房 2001 年  
 プラトン『国家』《下》藤沢令夫訳 岩波文庫 1995 年  
 プラトン『パイドロス』藤沢令夫訳 岩波文庫 2000 年  
 プラトン『パイドン』岩田靖夫訳 岩波文庫 2001 年  
 『プラトン全集 3 ソピステス』藤沢令夫訳 岩波書店 1992 年  
 ルドルフ・ブルトマン『キリストと神話』 山岡喜久男他訳 新教出版社 2008 年  
 ルドルフ・ブルトマン『ブルトマン著作集 11 神学論文集 I』土屋博 訳 新教出版社 1986  
 年  
 オットー・ペグラー『ハイデggerの根本問題』大橋良介 他訳 晃洋書房 1979 年)  
 『ヘルダーリン詩集』川村二郎訳 岩波文庫 2002 年  
 ジャン＝リュック・マリオン『存在なき神』永井晋 他訳 法政大学出版会 2010 年  
 E・ローゼ『新約聖書の周辺世界』日本基督教団出版局 2001 年

赤塚弘之「ハイデガーにおけるヒストリーエ解釈について——『存在と時間』第二の課題〈存在論の歴史の解体〉との連関をめぐって（『思索』第42号）

秋山真『原発をつくらせない人びと——祝島から未来へ』岩波新書 2012年

浅野幸「居住の倫理と存在論」（神戸海星女子学院大学研究紀要第33号所収、1994年）

阿部龍蔵 「エネルギーってなんだろう」『数理科学』2003年12月号サイエンス

池田喬『ハイデガー 存在と行為 —『存在と時間』の解釈と展開 —』創文社 2011年

伊吹雄 『ヨハネ福音書注解Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ』知泉書館 2004・2007・2009年

伊吹雄 『パウロによる愛の賛歌』知泉書館 2010年

上田閑照『エックハルト』講談社学術文庫、1998年

大橋良介編『ハイデッガーを学ぶ人のために』 世界思想社 1994年

岡田紀子『ハイデッガーの真理論』法政大学出版局 1999年

岡田紀子『ハイデガーと倫理学』知泉書館2007年

小野真『ハイデッガー研究—死と言葉の思索—』京都大学学術出版会 2002年

甲斐博見『ソクラテスの哲学』知泉書館 2011年

甲斐博見 「ソクラテスの不知の知について」（『人文学報』356号、2005、pp. 1—66）

甲斐博見 「パウロとシュリーア」『福音と世界』2000年11月号—2001年3月号

柿原篤弥『ハイデガーとの対話：思惟と詩想』尚学社 1991年

茅野良男『初期ハイデッガーの哲学形成』東京大学出版会 1972年

近藤宏一『闇を光に』みすず書房 2010年

齋藤元紀『存在の解釈学』法政大学出版会 2012年

榊原哲也『フッサール現象学の生成』東京大学出版会 2009年

佐藤優子「人間が『神』と向き合う最後の可能性——《最後の神》」『ハイデガー《哲学への寄与》解説』平凡社 2006年

茂牧人『ハイデガーと神学』知泉書館 2011年

清水明 『量子論の基礎』サイエンス社 2003年

鈴木鎮一『愛に生きる』講談社現代新書 1990年

鈴木大拙『日本的靈性』岩波文庫 2000年

鈴木宣明『エディット・シュタイン』 聖母文庫 1998年

高山守『ヘーゲル哲学と無の論理』東京大学出版会 2001年

西田幾多郎哲学論集Ⅰ 岩波文庫 2000年

西田幾多郎『善の研究』岩波文庫 1982年

森一郎『死と誕生』東京大学出版会 2008年

森一郎『死を超えるもの』東京大学出版会 2013年

山田晶『アウグスティヌスの根本問題』創文社、2000年

山田晶 「《在るもの》と《見るもの》——「ソリロキア」における真理の問題——」『中

世哲学研究』1992年第11号所収

山田晶 『『ソリロキア』における《神と魂》について』『中世哲学研究 1985 年第 4 号所収

山田晶 『トマス・アクィナスの〈エッセ〉研究』創文社 1978 年

山本英輔 『ハイデガー『哲学への寄与』研究』法政大学出版局 2009 年

山本英輔 「良心論と〈こころ〉の解体」(『理想』2004 年 No.672. 127-136 頁所収)

クラウド・リーゼンフーバー 『西洋古代・中世哲学史』平凡社ライブラリー 2002 年

クラウド・リーゼンフーバー 「ハイデガーにおける神学と神への問い」『現象学年報』第 6 号 1990 年

渡邊二郎 『ハイデッガーの実存思想』勁草書房 1994 年

渡邊二郎 『ハイデッガーの存在思想』勁草書房 1994 年

渡邊二郎 『内面性の現象学』勁草書房 1978 年

渡邊二郎 『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き——その言語的表現の基本的理解のために——』理想社 2008 年

渡邊二郎 「アレーティア小考」(哲学会編『ギリシア思想の研究』哲学雑誌第 80 巻 752 号 有斐閣 昭和 41 年 4 月 64-92 頁所収(『渡邊二郎著作集』第三巻、筑摩書房 2011 年にも所収)

渡邊二郎 「無の問題をめぐるドイツ観念論期の思索とハイデッガーの思索との連関」『哲学』第 30 号 1980 年 5 月、日本哲学会編 法政大学出版局所収

渡邊二郎 「シェリングとハイデッガー ——存在と神——」平成 10 年度科学研究費補助金基礎研究(C)(2)研究成果報告書『近現代ドイツ哲学における人間観の研究』私家版(『渡邊二郎著作集第 8 巻』筑摩書房 2011 年にも所収)

和辻哲郎 『倫理学(一)』岩波文庫、2007 年

(辞書、参考書類)

An Intermediate Greek-English Lexicon founded upon the seventh edition of Lidell and Scott's Greek-English Lexicon Oxford

J.D.Douglas (ed.) The New Greek – English Interlinear New Testament, Tyndale House Publishers, 1990

Walter Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Walter de Gruyter, 1988.

「アレーティア—釈義と黙想 ガラテヤの信徒への手紙、テサロニケの信徒への手紙 1. 2、テモテへの手紙 1, 2、テトスへの手紙」日本キリスト教団出版局 2002 年

レオン・モリス 「ティンデル聖書注解〈テサロニケ人への手紙〉」村瀬俊夫訳いのちのことば社 2004 年

小学館 独和大辞典 第二版コンパクト版 2000 年.

『聖書』新共同訳 日本聖書協会 2003 年

『岩波キリスト教辞典』岩波書店 2002 年

ヴァーリヒ 『現代独辞典(縮刷復刻版)』駿河台出版社 1992 年